بسم الله الرحمن الرحيم



جامعة اليرموك
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية
قسم الاقتصاد والمصارف الإسلامية

نظرية الاستغلال من منظور الاقتصاد الإسلامي

"دراسة تقديرية"

The Theory of Exploitation from the perspective of Islamic Economics: An Evaluative study

إعداد

فراس محمد راشد الخوالده

إشراف

الأستاذ الدكتور عبد الجبار حمد السبهاني

حقل التخصص: الاقتصاد والمصارف الإسلامية

١٤٣٣هـ/٢٠١٢م

نظرية الاستغلال من منظور الاقتصاد الإسلامي

"دراسة تقديرية"

إعداد

فراس محمد راشد الخوالده

ماجستير الفقه وأصوله، جامعة آل البيت ٢٠٠٧م

قدمت هذه الدراسة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الدكتوراه في تخصص الاقتصاد والمصارف الإسلامية في جامعة اليرموك، إربد، الأردن

ووافق عليها

أ.د عبدالجبار حمد السبهاني .... رئيساً

أستاذ الاقتصاد والمصارف الإسلامية، جامعة اليرموك

أ.د. محمد أحمد صقر.. عضواً

أستاذ الاقتصاد، الجامعة الأردنية

أ.د. سعيد سامي على حلاق... عضواً

أستاذ الاقتصاد، جامعة اليرموك

أ.د. نجاح عبدالعليم أبو الفتوح.. عضواً

أستاذ الاقتصاد والمصارف الإسلامية، جامعة اليرموك

د. فخري خليل سالم أبو صفية... عضواً

أستاذ السياسة الشرعية، جامعة اليرموك

نوقشت وأجيزت بتاريخ ٢٠١٢/٥/٩

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الإهداء

إلى من اوجب الله برهما والإحسان إليهما...

والديّ العزيزان حفظهما الله تعالى.

إلى زوجتي ورياحيني وفقهم الله لطاعته ...

إلى اهل بيتي وقرابتي احسن الله اعمالهم...

إلى كل مسلم ومسلمة

فراس الخوالده

الشكر والتقدير

الحمد لله الموصوف بصفات الجمال والجلال والكمال، الحمد لله الذي منّ علينا بنعم الإيمان والإسلام وجعلنا من أمة النبي العدنان صلوات الله وسلامه عليه، وأحمده سبحانه وتعالى أن وفقني لإنجاز هذا البحث، وإتمام هذا العمل، إنّه نعم المولى ونعم النصير.

أتقدم بجزيل الشكر وعظيم الامتنان لأساتذتي في قسم الاقتصاد والمصارف الإسلامية، وأخص بالذكر مشرفي وأستاذي الأستاذ الدكتور عبد الجبار حمد السبهاني لما أسدى إليّ من نصح وتوجيه كان له الأثر البالغ في إثراء الرسالة، وخروجها على هذه الصورة.

والشكر موصول للأساتذة الفضلاء أعضاء لجنة المناقشة الذين تفضلوا بقبول مناقشة هذا البحث، وتجشموا عناء قراءتها.

كما أتقدم بجزيل الشكر لجامعة اليرموك بكلياتها وأقسامها ومرافقها، وأخص بالذكر قسم الاقتصاد والمصارف الإسلامية، لما تسديه من خدمة لطلابها، ودعماً للعلم والعلماء.

وأشكر كل من ساهم وساعد في إتمام هذا البحث، فجزى الله الجميع خير الجزاء وأعظم لهم المثوبة في الدنيا والآخرة، والله ولي التوفيق.

الفهرس

الفصل الأول

نظرية الاستغلال: ماهيتها وأركانها

الفصل الثاني

موقف نظرية الاستغلال من التوزيع

الفصل الثالث

موقف نظرية الاستغلال من التبادل

الفصل الرابع

موقف نظرية الاستغلال من الأسواق المالية

الملخص

الخوالده، فراس محمد، "**نظرية الاستغلال من منظور الاقتصاد الإسلامي**" دراسة تقديرية" رسالة دكتوراه بجامعة اليرموك، ٢٠١٢م، إشراف: أ. د. عبد الجبار السبهاني.

تهدف هذه الدراسة إلى بناء نظرية متكاملة للاستغلال من منظور الاقتصاد الإسلامي، من خلال الأحكام التفصيلية والتشريعات ذات الصلة بالموضوع، وتؤكد بناء النظرية من خلال عرض بعض التطبيقات في جانبي التوزيع والتبادل.

وتفترض الدراسة وجود أدلة وشواهد كافية لبناء نظرية متكاملة ومتناسقة تحدد موقف الاقتصاد الإسلامي من الاستغلال، بما يحقق العدالة والكفاءة. وفي معرض إجابتها على هذه الفرضية مستخدمة المنهج الاستقرائي الاستنباطي، كشفت الدراسة أنّ نظرية الاستغلال تمثل إطاراً عاماً يؤلف نظاما أخلاقياً وحقوقياً يتكون من أحكام وأركان وشرائط، يخلص إلى أن انتهاز ضعف مركز أحد الأطراف لحمله على الإذعان والقبول بشروط الطرف المقابل، يرفضه المنهج التشريعي الذي يقوم على مبدأ تحقيق العدل بين أطراف العملية جميعاً، وهذا المنطق التشريعي يقوم على منع الاستغلال، وهو ما يطلق عليه نظرية الاستغلال.

ومنطق النظرية يمنع النشاط الطفيلي المتمثل بالوساطة العاجزة نحو العقود الربوية والاحتكار وعقود النجش والتغرير والتدليس، وكذلك يمنع العقود الصورية والوهمية نحو عقود القمار والمراهنات والمضاربات المالية، بوصفها عقود إذعانية تحوز المغنم والمكسب لفئات محددة تتميز بقوة مركزها، وترحل المخاطر والمغارم على الطبقات الضعيفة والمحتاجة.

وخلصت الدراسة إلى أنّ الاقتصاد الإسلامي بما يحتويه من منظومة تشريعية أخلاقية وحقوقية يمنع أي نشاط استغلالي سواء على صعيد التوزيع من خلال منع التملك بدافع القوة والغلبة، وتوزيع الناتج على أسس حقوقية تكفل توزيعاً عادلاً بين أفراد وطبقات المجتمع، ومن

خلال التبادل بمنع استغلال ضعف وحاجة المتعاقد، وحشد الأدلة المعرفية بظروف السلعة، مما يمهد بإجراء التفاوض والمساومة وفق ظروف وعوامل السوق، بما يكفل تحقيق مصلحة طرفي العقد من التبادل وبناءً عليه، فأي عائد عقدي يقوم على أساس القوة بدون جهد وعمل بشري مرفوض بمنطق نظرية الاستغلال.

الكلمات المفتاحية: اقتصاد إسلامي، نظرية الاستغلال، توزيع، تبادل، فراس الخوالده.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الخلق نبينا محمد بن عبدالله وعلى آله وصحبه ومن والاه. اللهم لا علم لنا إلا ما علمتنا إنّك أنت العليم الحكيم، اللهم علمنا ما ينفعنا، وانفعنا بما علمتنا وارزقنا يا مولانا علماً.

وبعد:

إن الإنسان مجبول على غريزة فطرية هي "حب التملك"، وهذه الغريزة إذا أطلق لها العنان نزعت إلى الطمع، محاولةً استخلاص ما في يد الغير بابخس الأثمان، لذلك جاءت المنظومة التشريعية بجانب أخلاقي وحقوقي يضمن تحقيق العدل بين الطرفين، ومنع أكل أموال الناس بالباطل، يقول الله تعالى﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴾[١].

ويقول المصطفىﷺ(كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه)[٢] وأكد النبيﷺ على هذا المبدأ في حجة الوداع فقال(إنّ دماءكم وأموالكم وأعراضكم حرام عليكم كحرمة يومكم هذا في بلدكم هذا. ..الحديث)[٣]

ونعني بالاستغلال هنا "انتهاز فرصة ضعف الطرف الآخر، لإلجائه إلى الإذعان، وقبول ما لم يكن يقبل به لو كان في حال من المعرفة و السعة والرضا تمكنُه من الاختيار".

---

(1) سورة النساء: آية ٢٩.

(2) مسلم، **الصحيح**، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم ظلم المسلم وخذله واحتقاره ودمه وعرضه وماله، حديث رقم: ٢٥٦٤، ص ١٠٦٨. والحديث بتمامه من رواية أَبِى سَعِيدٍ مَوْلَى عَامِرِ بْنِ كُرَيْزٍ عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ رضي الله عنه قَالَ: قال رسول اللَّهِ ﷺ "لا تحاسدوا ولا تناجشوا ولا تباغضوا ولا تدابروا ولا يبع بعضكم على بيع بعض وكونوا عباد الله إخوانا، المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يحقره، التقوى ههنا ويشير إلى صدره ثلاث مرات، بحسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم، كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه".

(3) مسلم، **الصحيح**، كتاب الحج، باب حجة النبي ﷺ، حديث رقم: ١٢١٨، ص ٥٠٤.

ومع تحريم المنظومة التشريعية لجميع صور الاستغلال، لم يظهر الاستغلال كمصطلح مستقل له شروطه وأحكامه لم يظهر إلا في العصور الحديثة، مع تطور أساليب الاستغلال والغش والخديعة، وانحسار القيم الدينية وضعف الوازع الأخلاقي لدى كثير من الأفراد والمؤسسات.

ومن هذا المنطلق ستعالج هذه الدراسة "نظرية الاستغلال من منظور الاقتصاد الإسلامي دراسة تقديرية"؛ لتؤكد على موقف الإسلام من رفض أي نوع من أنواع الغش والخيانة والخديعة، وبناء المنظومة العقدية على أساس مبدأ الرضائية الذي يحقق الموازنة بين حقوق الأفراد والمؤسسات، بحيث لا يطغى طرف على آخر، والذي يحقق بدوره العدالة المنشوده.

وقد وتسعى الدراسة كذلك إلى صياغة نظرية متكاملة حول الاستغلال تحدد الموقف الإسلامي الرافض لابتزاز أموال الناس بأي نوع من أنواع الغش والاستغلال، وتتعرض الدراسة أيضاً للاستغلال في جانبي التبادل والتوزيع من خلال المقارنة بين االنظم الاقتصادية الوضعية والنظام الاقتصادي الإسلامي.

أهمية الدراسة:

أولاً: يعد الاستغلال عقبة كئود في طريق تحقيق العدالة بين أفراد المجتمع، فهو يحمي الطرف القوي على حساب الطرف الضعيف في المعادلة؛ لذلك انبرى أهل الاقتصاد للحديث عن الاستغلال كل من منطلقه وفكره الاقتصادي. فاهتم الفكر الاقتصادي الوضعي بالاستغلال، سيما فيما يتعلق بالقضية التوزيعية، وقسمة الناتج بين أفراد المجتمع، وكان من مظاهر ذلك، التباين الواضح في المواقف إزاء النظم التوزيعية المختلفة، وما تحصل عليه الطبقات الاجتماعية التوزيعية.

أمّا الفكر الاقتصادي الإسلامي فينهى عن الاستغلال والظلم، بل ويسد جميع الطرق

والسبل المؤدية إليه سواء أكانت في مجال التبادل أم في مجال التوزيع، وكذا الحال في مجال المشاركات والمداينات وغيرها.

والشريعة الإسلامية إذ تحرص على حماية الفئات الأكثر ضعفاً وجهلاً، اتخذت من أجل ذلك مجموعة من الإجراءات والاحتياطات الكفيلة بتطهير المعاملات والعقود من عوامل الضعف والفساد والظلم، فحرمت الربا والاحتكار عموماً، وعقود المقامرات والمراهنات، وهذا بدوره يحقق التوازن بين طرفي المعادلة سواء على صعيد الأفراد أم المؤسسات.

ثانياً: عدم وجود دراسة مستقلة حول نظرية الاستغلال، تؤصل للنظرية وتعالج الموضوعات المتناثرة حولها برؤية فقهية اقتصادية إسلامية.

ثالثاً: إبراز التطبيقات الفقهية المالية لنظرية الاستغلال، وكذلك التطبيقات الاقتصادية الإسلامية المعاصرة للنظرية في جانبي التبادل والتوزيع.

فرضية الدراسة:

تفترض الدراسة ما يلي:

١: وجود أدلة وشواهد كافية لبناء نظرية متكاملة ومتناسقة تحدد موقف الاقتصاد الإسلامي من الاستغلال، بما يحقق العدالة والكفاءة.

٢: وجود تطبيقات فقهية واقتصادية في جانب المعاوضات، وكذلك في جانب التوزيع تدلل على التأصيل لنظرية الاستغلال، وضرورة الالتزام بها، وكل ذلك يمكن من بناء تصور عن الاستغلال وصوره من خلال الأحكام التفصيلية.

حدود الدراسة:

تقتصر حدود الدراسة على تأصيل موقف واضح من الاستغلال، من خلال نظرية فقهية متخصصة باستقصاء مفرداته، عبر الأدلة من القرآن والسنة والنصوص والشواهد الفقهية، وبيان

أركان النظرية المادية والنفسية، مع ذكر شروطها، ثم التعرف على تطبقات النظرية في جانبي التبادل والتوزيع.

أهداف الدراسة:

تهدف الدراسة إلى تحقيق ما يلي:

١- بناء نظرية متكاملة للاستغلال من منظور الاقتصاد الإسلامي، من خلال الأحكام التفصيلية والتشريعات ذات الصلة بالموضوع.

٢- تحليل تطبيقات نظرية الاستغلال في جانبي التبادل والتوزيع.

الدراسات السابقة:

لم أقف فيما اطلعت على صياغة عامة لنظرية الاستغلال في الاقتصاد الإسلامي، ولكن هناك بعض الدراسات والأبحاث التي أشارت للموضوع ومنها:

١: هائل حزام مهيوب العامري، **النظرية العامة للاستغلال "الغبن الناتج عن الاستغلال " دراسة مقارنة للقانون الوضعي والفقه الإسلامي**، المكتب الجامعي، ٢٠٠٩م.

تناول المؤلف ماهية الاستغلال في الكتاب من حيث مفهوم الاستغلال، ومن حيث علاقة الاستغلال بمفهوم الرضا، ومفهوم الغبن، كما بحث الكتاب الأدلة الشرعية لنظرية الاستغلال، ثم تطرق إلى أركان نظرية الاستغلال، وتناول المؤلف ماهية الاستغلال، والآثار، والمعالجة، بمدخل قانوني فقهي.

٢: توفيق حسن فرج، **نظرية الاستغلال في القانون المدني المصري**، كتاب أصله رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة الإسكندرية، مصر، نوقشت عام ١٩٥٧م، دار المعارف، ١٩٩٦م.

أشار المؤلف في الرسالة إلى مفهوم الاستغلال وعلاقته بالغبن في الشريعة الإسلامية،

ثم تطرق البحث إلى فكرة الغبن فيما يتعلق بالجانب القانوني والقضائي، من حيث المفهوم وبعد العناصر المكونة لنظرية الاستغلال من حيث النظرة القانونية، ومناقشة ذلك من خلال القانون المصري.

3: المحمدي أحمد محمد أبو عيسى، **النظرية العامة للاستغلال في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة**، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، مصر، ٢٠٠١م.

وأشار المؤلف فيها إلى مفهوم الاستغلال حيث يعد عيباً من عيوب الإرادة في الفقه الإسلامي والقانون المدني المصري وقام بالتفرقة بين عيب الإرادة الأخرى وهى الغلط والتدليس أو التغرير والإكراه، أمّا الغبن فقام المؤلف بدراسته باعتباره عيباً في العقد وليس عيباً في الإرادة، وتناولت الدراسة أدلة تحريم الاستغلال في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة كما تناولت دراسة أثر الاستغلال في عقود البيع التي يشوبها الربا وعقد بيع المضطر وعقد القرض وعقد العمل وعقود التبرعات كما تناولت دراسة التطبيقات القضائية للاستغلال في الفقه الإسلامي والقانون المدني المصري، ويلاحظ هنا أنه تناول الاستغلال بمدخل فقهي قانوني قضائي.

4: مسلم اليوسف، **نظرية الاستغلال في القانون الوضعي في ضوء الشريعة الإسلامية**، أبحاث موسوعة الاقتصاد والمصارف الإسلامية، ١٥/ ٦/٢٠٠٦م.

وأشار المؤلف فيه إلى نظرية الاستغلال من خلال القانون السوري والمصري واللبناني، وذكر أركان النظرية وشروطها، وبعد ذلك تطرق لبعض العقود الفقهية التي تعتبر تطبيقات للنظرية.

٥: الكتب الفقهية القديمة والكتب المعاصرة التي تتناول تقضية الربا وآثاره الاقتصادية، والكتب التي تناولت الاحتكار، والعقود القائمة على الغرر والغش والخديعة.

وتتميز الدراسة المقترحة عما سبق بما يلي:

١: تناولت الدراسات السابقة نظرية الاستغلال بمدخل قانوني فقهي في أغلبها، نحو دراسة العامري واليوسف، وأحياناً بمدخل قانوني فقهي قضائي، نحو دراسة فرج والمحمدي، ولذلك نحن بحاجة لتناول نظرية الاستغلال من خلال تأصيل موقف واضح ومحدد إزاء الاستغلال من زاوية الفكر الاقتصادي الإسلامي.

٢: جنحت الدراسات التي تناولت الاستغلال كنظرية عامة، لربط موضوع الاستغلال بالغبن في غالب مباحثها، وحاولت إبراز أثر الاستغلال في العقود وكيفية المعالجة، سواء من الناحية الفقهية أم القانونية، ولكن هذه الدراسة هدفها إبراز موقف واضح ومحدد من الاستغلال من زاوية الفكر الاقتصادي الإسلامي في جانبي التبادل والتوزيع؛ فالدراسات السابقة جميعها تناولت الاستغلال في الجانب التبادلي أي في جانب البيوع وبوجهة نظر قانونية فقهية، أمّا الجانب التوزيعي الذي ركز عليه الفكر الاقتصادي عند تناوله مفهوم الاستغلال؛ لم تشر إليه الدراسات السابقة لأنّ مدخلها لا يهتم بالجانب الاقتصادي،وبذلك تحاول الدراسة تسليط الضوء على موقف الاقتصاد الوضعي والإسلامي من الاستغلال في الجانب التبادلي، وفي الجانب التوزيعي.

٣: لم تبحث الدراسات السابقة لم تبحث التطبيقات الاقتصادية للنظرية، حيث أنها لم تبحث الاستغلال ــ من منظور اقتصادي إسلامي ــ كنظرية مستقلة أصلاً.

وجاءت هذه الدراسة لتكمل الجهود التي بذلت في هذا السياق؛ لتوصل موقفاً واضحاً إزاء الاستغلال ببناء نظرية متكاملة للاستغلال من منظور الاقتصاد الإسلامي، من خلال الأحكام والتشريعات ذات الصلة بالموضوع، ثم تعرض للتطبيقات الاقتصادية في جانبي التبادل والتوزيع، ونسأل الله أن يهدينا إلى الحق، والله من وراء القصد.

منهجية البحث:

أولاً: المنهج الاستقرائي: استقراء النصوص المتعلقة بموضوع الدراسة من النصوص الشرعية والشواهد الفقهية والاقتصادية، مستنيراً بالمنهج الوصفي.

ثالثاً: المنهج الاستنباطي: من خلال استنباط الآراء الفقهية والاقتصادية، لإعطاء صورة متكاملة ومنضبطة لنظرية الاستغلال من منظور الاقتصاد الإسلامي.

خطة البحث:

لتحقيق أهداف الدراسة المرجوة، قسمت هذه الدراسة بعد المقدمة إلى أربعة فصول وخاتمة.

ناقشت في الأول منها حقيقة الاستغلال وتأصيل نظرية الاستغلال من خلال الأدلة الشرعية، وأركان وشروط وغايات النظرية.

وتناولت في الثاني دراسة الاستغلال في التوزيع والموقف منه، من خلال بعض النظريات الاقتصادية الكلاسيكية، ونظرية فائض القيمة، وموقف النظرية في الاقتصاد الإسلامي من خلال عقود الربا والإجارة والعقود الزراعية في الاقتصاد الإسلامي.

أمّا الثالث فقد جاء في بيان موقف الأنظمة الاقتصادية من الاستغلال في التبادل، والإشارة إلى الاحتكار وعقود فقهية أخرى.

وكرسّ الرابع بيان الاستغلال في عقود الأسواق المالية، من خلال عقود التورق والمضاربة على العملات وعقود الخيارات المالية.

وختمت الدراسة بخاتمة تضمنت أبرز الاستنتاجات والتوصيات.

الفصل الأول

نظرية الاستغلال ماهيتها واركانها.

تمهيد*

النظرية في اللغة مشتقة من النظر[1]، وفي الاصطلاح فرض علمي يربط عدة قوانين بعضها ببعض، ويردها إلى مبدأ واحد يمكن أن يستنبط منه حتماً أحكاماً وقواعد[2].

والنظرية الفقهية: كما يعرفها الدريني: "مفهوم كلي قوامه أركان وشرائط وأحكام عامة تتصل بموضوع معين، ليتكون منها نظام تشريعي ملزم، يشمل كل ما يتحقق فيه مناط موضوعه"[3].

وتعرف النظرية الاقتصادية: بأنّها دراسة علمية "تهدف إلى الكشف عن القوانين والروابط التي تحكم العلاقات والظواهر الاقتصادية المختلفة، والتي تهدف إلى تحديد التأثير الذي يباشره كل عامل من العوامل التي تبينها تلك القوانين موضوع البحث دون أن يصدر عليها أي حكم من حيث كونها حسنة أو سيئة"[4].

والنظرية الفقهية تفسر منطق التشريع، فهي تهتم بما يجب أن يكون عليه السلوك الإنساني، وبما فيه السلوك الاقتصادي فتوجهه لى تحقيق المصلحة والمنفعة ملتزماً بالضوابطالأخلاقية والاجتماعية التي يقرها المنطق التشريعي القائم على مبدأ تحقيق العدل ودفع الظلم، بخلاف النظرية الاقتصادية فهي تحاول أن تفسر السلوك بما هو عليه، متغافلةً عمّا يجب أن يكون عليه السلوك الإنساني من مراعاة الأخلاق والقيم الاقتصادية[5].

(*) لم يتطرق البحث إلى تناول مفهوم النظرية الفقهية والاقتصادية بشكل موسع؛ لأنّ قسم من الدراسات والرسائل العلمية أشارت إليه ومن بينها رسالة دكتوراة: عويضة، عدنان عبدالله محمد، **نظرية المخاطرة في الاقتصاد الإسلامي" دراسة تأصيلية ـ تطبيقية "**، ورسالة دكتوراه، جامعة اليرموك، اربد، الأردن، ٢٠٠٦م، ص ١٥ وما بعدها . عقل، نادبا حسن محمد، **نظرية التوزيع في الاقتصاد الإسلامي "دراسة تأصيلية ـ تطبيقية"**، دار النفائس، عمان، ط١، ٢٠١١م، ص١٣ـ ٢٥.

(1) جمال الدين محمد بن مكرم(ت٧١١هـ)، **لسان العرب**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٣، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٩م، ج ١٤ ص ١٩٤.

(2) لجنة من العلماء، **المعجم الفلسفي**، بيروت، ط١، بدون بيانات أخرى، ص ٢٠٣.

(3) الدريني، محمد فتحي، **النظريات الفقهية**، دمشق، ط١، ١٩٨١م، بدون بيانات أخرى، ص ١٤٠.

(4) شقير، لبيب، **تاريخ الفكر الاقتصادي**، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، بدون بيانات أحرى

(5) عقل، **نظرية التوزيع**، ص ٢٥.

المبحث الأول

ماهية نظرية الاستغلال

يتناول هذا المبحث بيان حقيقة الاستغلال من خلال مفهوم النظرية، والتعرف إلى حقيقة النظرية بشكل عام من زاوية الجانب القانوني، وكذلك الجانب الاقتصادي: الوضعي والإسلامي، وذلك من خلال أربعة مطالب:

المطلب الأول

الاستغلال لغةً واصطلاحاً

الاستغلال لغةً:

١- الاستغلال في اللغة: مصدر فعله استغل طَلَبُ الغلة. والغلَّةُ هي كل شيء يحصل من ريع الأرض، أو كرائه[١]؛ فالاستغلال بهذا المعنى هو عين الاستثمار.

٢- وقد وردت اشتقاقات لغوية أخرى، ذات دلالات مختلفة عن المعنى الأول ومنها[٢]:

أ - الغِلُّ: بكسر الغين، وردت بمعنى الغش والخيانة والعداوة والضغينة والحسد، ومنه قوله تعالى: ﴿ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ ﴾[٣]

ب - الغُلُّ بضم الغين، ورد بمعنى القيد والضيق والإمساك فيقال غلت يد فلان إذا وضع القيد في يده أو في عنقه، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ ﴾[٤]

---

(1) ابن منظور، **لسان العرب**، ج١٠ ص ١٠٦.

(2) الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب(ت٨١٧هـ)، **القاموس المحيط**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤٠٧هـ ــ ١٩٨٧م، ص ١٣٤٣. الرازي، محمد بن أبي بكر، **مختار الصحاح**، دار الفكر، عمان، ط١، ٢٠٠٧م، ص ٢٢١. ابن منظور، **لسان العرب**، ج١٠ ص ١٠٨.

(3) سورة الحشر: آية ١٠ .

(4) سورة المائدة: آية ٦٤.

ج – الغَلولُ: بفتح الغين، الخيانة في الفيء والسرقة من الغنيمة، فيقال أغل الرجل بمعنى خان في المغنم، أي أنْ يأخذ من المغنم شيئاً يستره عن أصحابه، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَغُلَّ ۚ وَمَن يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ۚ ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴾ (١).

وعَنْ عبدالله بن عمرو ــ رضي الله عنهما ــ قال كان عَلَى ثَقَلِ النبي ﷺ رجل يقال له كركرة، فَمَاتَ قال رسول الله ﷺ: (هو في النار) فذهبوا ينظرون إليه فوجدوا عباءةً قد غَلَّهَا (٢).

د – الغَلْلُ بمعنى الستر والخفاء، ومنه الغلول: في الغنم؛ وهو أن يخفى الشيء فلا يردّ إلى القسم، كأن صاحبه قد غله بين ثيابه، ومنه تغلغل الماء في الشجر أي دخل فيه، والغِلالة ستار يلبس تحته الثوب.

من خلال ما سبق يتضح أن لمفهوم الاستغلال في اللغة جانباً ايجابياً وهو عين الاستثمار، ومفهوماً آخر سلبياً وهو ما تعينه هذه الدراسة بالاستغلال، ويقصد به: كسب خبيث ينطوي على معاني الخيانة، والسرقة، والاستضعاف، والغفلة، والخفاء، والستر، لا يستحق بموجب العقود والمشاركات السليمة.

الاستغلال اصطلاحاً:

مفهوم الاستغلال لم يتعرض له في الفقه الإسلامي كمصطلح مستقل؛ لأنّ الفقه الإسلامي عالج موضوع الاستغلال من خلال عقود الغبن وعقود الإكراه والاضطرار والتغرير إلى غير ذلك من العقود، والدراسات القانونية كان لها السبق في معرفة مفهوم الاستغلال.

---

(1) سورة آل عمران: آية ١٦١.

(2) البخاري، محمد بن إسماعيل (ت ٢٥٦هـ)، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل، **صحيح البخاري وهو الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٢٩هـ ــ ٢٠٠٨م، كتاب الجهاد والسير، باب: القليل من الغلول، حديث رقم: ٣٠٧٤، ص ٥٤٢.

وأرى أن يعرف الاستغلال:

"انتهاز فرصة ضعف الطرف الآخر؛ لإلجائه إلى الإذعان، وقبول ما لم يكن يقبل به لو كان في حال من المعرفة والسعة والرضا تمكنّه من الاختيار".

وسبب اختيار هذا التعريف لما يلي:

١- لتعبيره عن اشتراط النية لدى الطرف المستغل؛ لأنّ القصد أحد شروط نظرية الاستغلال، ولا يتم ذلك إلا بالعلم بحالة الطرف المُستغل والقدرة على الاستفادة منها.

٢- لإشارته لجميع أنواع الضعف من الجهل أو قلة الخبرة أو الحاجة والاضطرار.

٣- لشموله على الاستغلال في الجانب التبادلي والتوزيعي.

٤- لاشتماله على عنصر قوة المستغِل، وضعف إرادة الطرف المُستغَل.

المطلب الثاني

نظرية الاستغلال في القانون

اشتهر مفهوم الاستغلال في التشريعات القانونية الحديثة، وإن كان هو في الواقع تطوراً لنظرية الغبن في التشريعات السابقة، وتعد دراسة موضوعات الغبن والاستغلال من أعقد الموضوعات التي طرحت سابقاً، "فمما لا شك فيه أن مسألة الغبن من المسائل الخطيرة التي تثيرها روابط القانون والأخلاق في العقد، إنّها أيضاً من أكثر المسائل المعروفة، بل ومن المحتمل أن تكون من أكثرها استعصاءً على الحل"[1].

والغبن في القانون هو عدم التعادل بين الأدءات المتقابلة، بين ما يعطي الشخص وبين ما يأخذ، بحيث يكون ما يأخذه أقل مما يعطيه فيختل التوازن العقدي[2].

من خلال استعراض التشريعات القانونية نجد أنّ الغبن مرّ بمراحل عده، ومن أبرزها:

المرحلة الأولى: القانون الروماني[3]:

انطلاقا من القاعدة الرومانية القائلة: "العقد المجرد عن الشكل لا ينشيء حقاً ولا يولد دعوى[4] ". ومعنى ذلك أنّ شكلية العقود ومبناها مقدم على مقصود العقد ومعناه، فالقانون الروماني اعتمد على الحرية التعاقدية بدون أية ضوابط، وهذا بدوره جعل المشرع الروماني لا يعبأ بشكل عام بالغبن، إلا في حالات نادرة كما في بيع العقار، ولكن مع تطور نطاق المعاملات

---

(1) فرج، توفيق حسن، **نظرية الاستغلال في القانون المدني المصري**، مصر، دار المعارف، ١٩٩٦م، ص ٦ــ ٧.

(2) السنهوري، عبد الرزاق **الوسيط في شرح القانون المدني**، ص ٤٧٦. فرج، **نظرية الاستغلال**، ص ٨.

(3) يعد القانون الروماني احد المصادر الأساسية لكثير من القوانيين الوضعية الحديثة، فقد إخذ المشرع الفرنسي بكثير من الاحكام المدينة من تشريعات القانون الروماني، كما أخذ أيضاً قوانين أخرى كالسويسري والألماني والقانون المصري القديم والحديث،.ابو طالب، صوفي، **تاريخ النظم القانونية والاجتماعية**، دار النهضة العربية، القاهرة، ط١، ١٩٩٢،ج٢ ص ٣٣٠.

(4) زناتي، محمود سلام، **نظم القانون الروماني**، دار النهضة العربية، بدون طبعة، ١٩٦٦م، ص٧.

زادت الحاجة للتدخل لحماية الطرف الأضعف، وكان يتم من خلال البريتور (القاضي) كتصرف فردي لا كنظام عام، ومن الأباطرة المسيحيين أحياناً أخرى كأن ينقلوا عبء الإثبات، وفي وقت لاحق توصلوا إلى التخفيف من شدة الروابط التعاقدية حتى لا تكبل الضعفاء لمصلحة الأقوياء، وهذا كله لم يمنع من استغلال الأقوياء للضعفاء كحالة عامة في المجتمع(١).

وقد شرع إذا زاد الغبن عن نصف قيمته أن ينقض العقد، ثم زادت المطالبات من أجل حماية صغار الملاك من الضرائب والاستغلال الذي يضطرهم لبيع عقاراتهم بأبخس الأثمان لكبار الملاك(٢).

وفي النهاية نجد أنّ القانون الروماني لم يتحرر من شكليته حتى بعد الجهود التي بذلت من "البريتور" والأباطرة والفقهاء الرومان، ولم يقدم حلولاً مقنعة لحل مشكلة الغبن إلا في حالات بسيطة لم تستطع أن تقيم التوازن بين الاداءات التعاقدية، وإن وجد اتجاه يحاول تحقيق المساواة انطلاقا من كلمة شاعت في روما تدعوا للمساواة وهي "Aeguitas"(٣).

المرحلة الثانية: القرون الوسطى:

تأثر الكتّاب فيها بكتب فلاسفة الإغريق(أفلاطون وأرسطو) وبفكرة العدل وإقامة التوازن بين طرفي العقد، وإلى هذه الفكرة أشار بعض علماء القانون بقوله: مما لا شك فيه، أنّه إلى جانب الربا في النقود والذي تتولى التشريعات قمعه، يوجد أيضاً ربا المالك الذي يستغل من أستأجر عقاره، وربا صاحب العمل الذي يستغل عماله، ولا ينبغي أن يفهم من كون الربا الدائن بمبلغ النقود أنّه من طبيعة خاصة، فالحقيقة أنّنا دائماً بصدد انتهاك العدالة وعدم مبالاة بفكرة

---

(1) فرج، **نظرية الاستغلال**، ص ٩٩ .

(2) الزبيدي، زهير، **الغبن والاستغلال بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية:دراسة مقارنة**، دار السلام، ١٩٧٣م،ص ٥٠. الرشدان، محمود علي، **الغبن في القانون المدني دراسة مقارنة**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، ط١، ٢٠١٠م، ص ١٩٢.

(3) العامري، **النظرية العامة للاستغلال**، ص٨٠.

الثمن العادل من النقود، ومن الأرض ومن العمل... فإذا لاقت فكرة العدل في صورة من هذه الصور اهتماماً خاصاً من المشرع، فأنشأ من أجلها جريمة الربا، فإنّ هناك مخالفة للمنطق إذا ما أنكرنا قوتها في الميادين الأخرى المماثلة[1].

وبدأت محاربة الغبن في كل الميادين وتحقيق العدالة في التعاقدات بما اشتهر بمذهب العدل التبادلي الذي يقضي على الغبن في عقود المعاوضات من نواحٍ ثلاثة[2]:

١- تحريم الربا في عقود القرض.

٢- فكرة الثمن العادل.

٣- فكرة الأجر العادل.

المرحلة الثالثة: بعد انتشار المذهب الفردي في أوروبا[3]، وسيادة الحرية التعاقدية لم تراعِ القوانين الاوروبية الغبن بل كان مبدأ المصلحة الفردية واستغلال الطرف الآخر السمة البارزة مع غياب صارخ لقواعد العدل، فبعد الثورة الفرنسية نجدُ أنّ المشرع الفرنسي قد ابتعد عن العدالة بشكل عام فلم يقبل بنظرية الغبن، بل لجأ إلى مقاييس مادية بحته، حيث نصت المادة ١١٨: "إن الغبن لا يعيب الاتفاقات إلا في بعض العقود وبالنسبة لبعض الأشخاص".

وأحياناً قرر الغبن في البيع إذا زاد١٢/٧ ففي المادة ١٥٧٦ "لمعرفة ما إذا الغبن يربو على سبعة أجزاء من اثني عشر جزءاً ــ أي ما يزيد على ٥٠% ــ يجب تقدير العقار بحسب قيمته وقت التعاقد"[4].

---

(1) أنظر: العامري، هائل حزام مهيوب العامري، **النظرية العامة للاستغلال "الغبن الناتج عن الاستغلال" دراسة مقارنة للقانون الوضعي والفقه الإسلامي**، المكتب الجامعي، ٢٠٠٩م، ص٨٢.

(2) الزبيدي، **الغبن والاستغلال**، ص ٥٣. الرشدان، **الغبن**،ص ١٩٤.

(3) السنهوري، عبد الرزاق أحمد، **نظرية العقد**، دار الكتب المصرية، القاهرة، بدون بيانات أخرى، ج١ ص ٤٥٢، ف ٤٣٣. الزبيدي، **الغبن والاستغلال**، ص ٥٧.

(4) أنظر هذه المواد، العامري، **النظرية العامة للاستغلال**، ص ٨٧.

وجاء القانون المصري القديم وتبع القانون الفرنسي في عدم الالتفات إلى مشكلة الغبن[1]، بل وضيّق نطاق الغبن أكثر من القانون الفرنسي نفسه الذي يُعدُّ القانون الأم للقانون المصري، حيث حصر الغبن في مسألة واحدة وهي بيع عقار القاصر، انطلاقاً من مبدأ حرية التعاقد الذي قام عليه القانون الفرنسي أصلاً.

وبعد ظهور سيادة حرية التعاقد، وانتشارها ودعم الثورة الفرنسية لها، انتشر الظلم واستغلال حاجات الفقراء والضعفاء، وارتكب الأقوياء وأصحاب النفوذ جرائم بشعة في حق الطبقات الضعيفة، ممّا مهّد لظهور الأفكار الاشتراكية وزيادة اهتمام القوانين الحديثة بمشكلة الغبن والاستغلال[2].

المرحلة الرابعة: التشريعات الحديثة:

١- القانون الفرنسي: لم يأخذ بنظرية الاستغلال، ولم يقر نظرية الغبن أصلاً، إلا في حالات نادرة كما في بيع العقار.

٢- القانون الألماني: أخذ القانون الألمانيّ بنظرية الاستغلال بمفهومها الحديث بشكل موسع، فهو من أكثر القوانين بياناً لموضوع الاستغلال[3].

وقد نصت المادة ١٣٨ من القانون على ما يلي: يقع باطلاً كل تصرف مخالف لحسن الآداب، ويبطل على الأخص كل تصرف قانوني يصل بمقتضاه شخص باستغلاله حاجة الغير أو طيشه أو خفته، أوعدم خبرته، إلى أن يأخذ منه لنفسه أو لشخص آخر، أو يجعله يتعهد بإعطائه هو، أو إعطاء هذا الشخص الآخر كمقابل لشيء يؤدي مزايا ذات قيمة مادية تزيد على

---

(1) الزبيدي، **الغبن والاستغلال**، ص ٥٩. فرج، **نظرية الاستغلال**، ص ١٠٥.

(2) فرج، **نظرية الاستغلال**، ص ١٠٩. القرة داغي، **مبدأ الرضا في العقود**، ج٢ ص ٧١٠.

(3) المحمدي، أحمد محمد عيسى، **النظرية العامة للاستغلال في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة**، مصر ، دار النهضة العربية ، القاهرة، ط٤، ٢٠٠٤م، ص ٢٧٨.

ما حصل عليه، زيادة يختل معها التعادل بين القيمتين اختلالاً فاحشاً، نظراً للظروف التي تم فيها التصرف"[1].

٣- القانون المصري: وقد اعتبر الاستغلال عيباً في الرضا، فقد نصت المادة ١٢٩من القانون المدني على الاستغلال[٢]:

١- إذا كانت التزامات أحد المتعاقدين لا تتعادل البتة مع ما حصل عليه هذا المتعاقد من فائدة بموجب العقد أو مع التزامات المتعاقد الآخر، وتبينّ أنّ المتعاقد المغبون لم يبرم العقد إلا لأنّ المتعاقد الآخر قد استغل فيه طيشاً بيناً، أو هوىً جامحاً، جاز للقاضي بناء على طلب المتعاقد المغبون أن يبطل العقد، أو أن ينقص التزامات هذا المتعاقد.

٢- يجب أن ترفع الدعوى بذلك خلال سنة من تاريخ العقد وإلا كانت غير مقبولة.

٣- يجوز في عقود المعاوضة أن يتوقى الطرف الآخر دعوى الإبطال إذا عرض ما يراه القاضي كافياً لرفع الغبن.

وقد اشتهرت على الألسنة قاعدة قانونية: "العقد شريعة المتعاقدين"[٣]، أي إن القانون مُلْزِم لطرفي العقد فيما تقضيه بنوده وشروطه، وهذا يعني: إعطاء الحرية للمتعاقدين في إنشاء العقد وآثاره المترتبة عليه، دون قيد إلا بما يسمى: النظام العام، كما يسمح هذا السلطان للإدارة بإنشاء عقود جديدة بحسب ما تقتضيه المصالح الاقتصادية والتطورات الزمنية.

---

(1) الحكيم، عبد المجيد، **الكافي في شرح القانون المدني الأردني**، عمان، الشركة الجديدة للطباعة والنشر، بدون طبعة، ١٩٩٣م، ص ٤٨٤.

(2) نقلاًعن: العامري، **النظرية العامة للاستغلال**، ص١٩٧ .

(3) الرشدان، **الغبن**، ص٢٣.

المطلب الثالث

نظرية الاستغلال في ضوء الاقتصاد الوضعي

الاقتصاد الوضعي من وضع البشر فتعتريه الانتمائية، أي: تحقيق المصلحة الشخصية، كما عبر عن ذلك أرسطو وغيره، فالطبقات القوية تتحكم بالطبقات الضعيفة مما يؤدي إلى استغلالها وسلب مقدراتها، "فالقواعد التي يتحدد بمقتضاها التوزيع تصنعها أفكار ومشاعر الفئة الحاكمة في المجتمع، وهي تختلف باختلاف العصور والبلدان... "[١].

فلاحظنا عند دراسة القانون كيف أنّ القانون الفرنسي تأثر بالنزعة الفردية، بعد قيام الثورة الفرنسية التي أطلقت العنان للحريات الفردية، وألغت جميع القيود والضوابط على الحرية الفردية، وينطلق الاقتصاد الرأسمالي من هذا الجانب، فهو مشبع بهوس الحرية الفردية، حيث أطلق العنان للملكية الفردية وجعلها أساس التملك فسيطر حب الذات والمنفعة الشخصية على الصالح العام، فللفرد الحرية في التصرف بممتلكاته كيفما شاء، من حيث الاستهلاك أو الإنتاج أو الهبة، لذلك وجد في المجتمعات الرأسمالية من يهب أمواله لكلب أو قط أو ما شابه ذلك.

فالنظام الرأسمالي جعل الربح هو الحافز الوحيد في جانب الإنتاج، كما جعل المنفعة في جانب الاستهلاك، والناظر في هذا السياق يلاحظ أن الربح هو الحافز، ولا يضر إن كان هناك استغلال للطرف الآخر، فالحقيقة أنّ النظام يحمي المستغل ويطلق له العنان في الطرق التي يستنزف فيها أموال الناس، ويسلب مقدراتهم عبر الدعايات الخادعة، والإعلانات الكاذبة[٢].

---

(1) أنظر: السبهاني، عبد الجبار حمد، **الأسعار وتخصيص الموارد في الإسلام ،مدخل إسلامي لدراسة النظرية الاقتصادية والنظم المقارنة**، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، ط١٤٢٦،١هـ ــ ٢٠٠٥م، ص٤٠.

(2) يعتبر البعض أن هذه وسائل الدعاية والإعلان تتلائم مع خيارات المجتمع، فيقول مايكل آريزنر" تتميز وسائل التسلية الأمريكية بالتنوع، وهي بهذا تتلائم مع الإمكانات والخيارات وطرق التعبير الفردية المختلفة. وهذا في الواقع ما يرغبه الأفراد في كل مكان". بينما يخالف بنجامين ر. باربيرــ مدير مركز والت وايتمان بجامعة روتغيرز نظرة آريزير، وينعت هذه الوسائل" الكذب والبهتان". بل وينتقد ايفان إيليش الإعلانات التي تغرر بطلبات الأفراد فيقول" صار العطش يرتبط على نحو مباشر بالحاجة إلى الكوكولا". أنظر: بيترمارتين، هانس، وشومان، هارالد، **فخ العولمه**، ترجمة عدنان عباس علي، عالم المعرفة، الكويت، ١٤٢٤هــ ــ ٢٠٠٣م، ص ٥٤ــ ٦٠.

فاستخدام آلية السعر لتخصيص الموارد بشكل كفؤ وعادل، انطلقت من أساس حسن السلوك الاقتصادي للأفراد، ومن مبدأ توافق المصالح، يقول آدم سميث: "كل فرد يستحث نفسه باستمرار لتحقيق التوظيف الأفضل لما يملكه، إنّها مصلحته، وليس قصده مصلحة المجتمع، ولكن متابعة مصلحته الخاصة بالطبع أو بالضرورة تقوده إلى تفضيل الاستخدام الأكثر فائدة للمجتمع"[1].

وتوافق المصالح الفردية والاجتماعية مثالية غير متحققة في أرض الواقع؛ لأنّ رأس المال الذي أطلق له العنان سيبحث ما يزيد أرصدته المادية، ويحقق مصالحه الخاصة مما يؤدي إلى رفع أسعار السلع بما يحقق رغبات أصحاب رأس المال وبما لا يتوافق للفقير وصاحب الحاجة.

أمّا في ظل الاقتصاد الماركسي؛ فألغيت الملكية الفردية وحلت مكانها الملكية العامة، فضربت الدولة بيد من حديد على الملكية الخاصة، وأصبح الجهاز الذي يتحكم في الأسعار هو جهاز التخطيط الحكومي الذي يرى فيه النظام الاشتراكي تحقيق حاجات الناس ومتطلباتهم كمرحلة أولى للوصول إلى المرحلة الثانية[2].

والنظام الماركسي بإغفاله الملكية الفردية واجه صعوبات وأزمات كانت سبباً في فشله ومن أهمها[3]:

---

(1) نقلاً عن: السبهاني، **الأسعار وتخصيص الموارد في الإسلام**، ص ٩٣.

(2) شابرا، محمد عمر، **الإسلام والتحدي الاقتصادي**، ترجمة محمد زهير السمهوري، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١ ، ١٤١٦هـ ــ ١٩٩٦م، ص ١١٠.

(3) نامق، صلاح الدين، **النظم الاقتصادية المعاصرة وتطبيقاتها**، دار المعارف، بدون بيانات أخرى، ص٧٦وما بعدها. عبد الكاضم، عبد الكريم كامل، **النظم الاقتصادية المقارنة**، جامعة الموصل، بدون بيانات أخرى، ص ١٩٦ــ ١٩٧. السبهاني، **الأسعار وتخصيص الموارد**، ص ١٧٥ــ ١٩٩.

١ــ غياب الحافز للإنتاج والابتكار، فتفاوتُ قدرة العمال ومهاراتهم يؤدي إلى ظهور الابتكارات والاختراعات وتحسين نوعية الإنتاج، وبإسقاط الملكية الخاصة لم يجد الفرد ما يدعوه للإنتاج المتميز والابتكار لتساويه مع بقية العمال فيما يحصلون علية من توزيع الناتج، فما المبرر له للمضي في الابتكار وتحسين الإنتاج.

٢- ومن جهة الحكومة فتزيد أعباء الدولة بضرورة إيجاد جهاز لمراقبة الأسعار، وهذا يزيد من تكاليف الإنتاج، والعمل الروتيني في أجهزة التخطيط الحكومي.

٣- جهاز تخطيط يفتقر للمعرفة من جهة، ولوسائل إنتاج حديثة من جهة أخرى.

٤- ظهور الحزب الواحد المتحكم بالإنتاج مما أدى إلى ظهور تكتل أشبه بظهور تكتلات الاحتكار بالنظام الرأسمالي، ولمّا كان الاعتراض على النظام الرأسمالي سوء توزيع الناتج بين طبقات المجتمع، وتخلف العدالة كان الأولى بالنظام الاشتراكي التركيز على مبدأ العدالة وفرض أنظمة تكفل تحقيق ذلك، ولكن الواقع لم يثبت ذلك؛ فالعامل الذي يتقاضى الأجر مقابل جهده في النظام الرأسمالي من خلال النظريات الموضوعة نحو قانون الأجر الحديدي وغيرها من المؤسسات الخاصة، أصبح يتقاضى الأجر في النظام الاشتراكي من الحكومة، مع فارق عدم الحرية في اختيار نوع العمل أو صاحبه، وبذلك أصبح العامل مستغلاً من جهة ومصادر الحرية الإنسانية من جهة أخرى.

فمن الملاحظ أن الفكر الرأسمالي أعطى حرية التعاقد مساحة كبيرة، بحجة أنّ التضييق في هذا السياق ينافي حرية الإنسان وإرادته، ولم يلتفت النظام الرأسمالي إلى أن الحرية والإرادة في التعاقد الذي يشوبه الاستغلال منعدمة؛ لأنّ الإنسان دفع للتعاقد تحت وطأة الضعف والحاجة، فهو لم يستكمل الرضا الحقيقي والإرادة الفعلية لإجراء هذا التعاقد، فالنظام الاقتصادي الرأسمالي

قائم على المصلحة الخاصة، بغض النظر عن الاعتبارات الأخلاقية[1] والاجتماعية، فالاقتصاد الوضعي بشكل عام يأخذ بالظواهر المادية؛ لأنّ سعي الأفراد لتحقيق مصالحهم الخاصة، يؤدي في النهاية إلى تحقيق مصحلة المجتمع ــ بفرضية عقلانية المستهلك ورشده، مع فرضية المنافسة التامة في السوق ــ ولكن الحقيقة أنّ السوق الرأسمالية تحولت إلى سوق احتكارية[٢]، وشاع الاستغلال والظلم للطبقات الفقيرة فطبيعة النظام تؤمن الحماية الحقيقية لأصحاب النفوذ ورؤوس الأموال من السيطرة على ممتلكات الفقراء والمعوزين، تحت مسمى حرية التعاقد وما هي إلا واجهة لاستغلال أموال الأفراد والشعوب تحت مسمى الحرية وحقوق الإنسان وهذا هو عين الاستغلال المرفوض شرعاً.

---

(1) هنا لا بد من الإشارة إلى الخلاف حول موقف الاقتصاد من القيم يعني التساؤل عمّا إذا كان الاقتصاد علماً وضعياً مادياً، لا يرتبط بالأخلاق والقيم، أم علما تقديريا يدرس الظواهر والنشاطات بالارتكاز على مصفاة أخلاقية، بحيث يفيد هذا العلم في اقتراح سياسات اقتصادية تنسجم مع الرؤية الفكرية للباحث، يقول اندريه: " العلوم لا أخلاق لها، والتقنيات لا أخلاق لها، فكيف بالاقتصاد وهو علم وتقنية". ويقول أيضاً" إذا أردنا أن يكون هناك أخلاق في المجتمع الرأسمالي، والحال أنّ هذه الأخلاق موجودة فيه، فإن الأخلاق لا يمكن أن تأتي في المجتمع الرأسمالي وفي أي مجتمع آخر إلا من مصدر آخر غير مصدر الاقتصاد نفسه فلا يركنن أحد منكم إلى أنّ السوق ستكون ذات خلق بالنيابة عنه"، اندريه، **هل الرأسمالية أخلاقية**، نقلاً عن: المصري، رفيق، **الاقتصاد والأخلاق**، دار القلم، دمشق، ط١، ٢٠٠٧م، ص ١٦٠ و ص ١٧٠. وهنا نسجل ملاحظتين: الأولى نحن نخالفه أنّ العلوم الاقتصادية لا أخلاق لها؛ فالاقتصاد الإسلامي مبنى على منظومة تشريعية أخلاقية تساعد في تحقيق الكفاءة الاقتصادية والتوزيع العادل"، والثانية نوافقه بأن السوق وحده لا يمكن أن يكون أخلاقياً فهو يعتمد على القضايا المادية فلا بد من العمل والتخطيط، ولكنّ النظام الاقتصادي ككل منضبط بمنظومة أخلاقية، ولكن النظم الوضعية لأنّها نظم بشرية تغلب جانب الطبقات الحاكمة والقوية تنحاز لتحقيق أهدافها على حساب الطبقات الضعيفة".وللاستزادة حول هذا الموضوع، أنظر: المصري، **الاقتصاد والأخلاق**، فصول الكتاب جميعها. الهادي، علي النجار، "القيم الأخلاقية في مجال الإنتاج"، **مؤتمر القيم الإسلامية والاقتصاد**، مركز صالح كامل للاقتصاد الإسلامي، جامعة الأزهر، القاهرة، ٢٠٠٠ م، ص ٤. الجندي، عبد الحليم، **الأخلاق في الاقتصاد الإسلامي**، مركز صالح كامل للاقتصاد الإسلامي، بدون بيانات أخرى، ص٥٧ــ٦٥.

(2) مصطفى رشدي، **الاقتصاد العام للرفاهية، الجزء الأول النظرية العامة لنشاط الدولة المالي**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، بدون بيانات أخرى، ص٧٩.

أمّا النظام الاشتراكي فمع قيامه على نصرة العامل ومنع استغلال العمال عبر فائض القيمة، قام النظام بعبودية للعامل من جهة أخرى وهو الذي نادى بحرية العامل من استغلال رأس المال فجاء لعبودية أشد يستغل، فأصبح المجتمع الاشتراكي مجتمعاً طبقياً كما عبر موراي يانوفتش وغيره[1].

فالنظم الوضعية افترضت تحقيق العدالة والكفاءة، ومنع الاستغلال عبر سن قوانين وأنظمة تكفل ذلك مع إجراء تعديلات على النظام حسب الحاجة، ولكن ذلك لم يتحقق لما ذكرناه آنفاً على وجه العموم، وهذا ما سنتناوله بالتفصيل في الفصول القادمة في مجالي التبادل والتوزيع، لإعطاء صورة دقيقة حول موقف هذه الأنظمة من الاستغلال.

---

(1) شابرا، **الإسلام والتحدي الاقتصادي**، ص ١٢٧. وفيه يقول مواري يانوفيش: "يمكن وصف المجتمع السوفيتي بأنّه مجتمع طبقي".

المبحث الثاني

الاستغلال ونظرية التعسف

حتى يتسنى للباحث توضيح حقيقة العلاقة بين نظرية التعسف ونظرية الاستغلال، لا بد من الإشارة إلى مفهوم الحق وأساسه، لأنّه لا يتصور تعسف إلا بثبوت حق، وتفصيل ذلك من خلال مطلبين.

المطلب الأول

مفهوم الحق وأساسه

الحق في اللغة يطلق على نقيض الباطل وجمعه حقوق وحِقاق[1]. وفي الاصطلاح كما عرّفه الدريني هو: "اختصاص يقر به الشرع سلطة على شيء أو اقتضاء أداء من آخر تحقيقاً لمصلحة معينة"[2].

فالظاهر من التعريف أنّ الشريعة هي أساس الحقوق، بخلاف القوانين الوضعية فالمجتمع أو الحاجة هو من يُنشئُ الحق، وصاحب الحق هو الفرد، والهدف من الحق هو تحقيق المصلحة ــ الفردية والاجتماعية ــ، فالفرد إذاً مقيد في استخدام حقه الذي منحه إياه الشارع الحكيم بما يحقق المصلحة، يقول سيد قطب: "وأول مبدأ يقرره الإسلام بجوار حق المِلْكِيَّة الفردية، أنّ الفرد أشبه بالوكيل في هذا المال عن الجماعة وأن حيازته له إنّما هي وظيفة أكثر منها امتلاكاً، وأنّ المال في عمومه إنّما هوــ أصلاًــ حق للجماعة، والجماعة مستخلفة فيه عن الله الذي لا مالك لشيء سواه والمِلْكِيَّة الفردية تنشأ من بذل الفرد جهداً خاصاً لحيازة شيء معين من هذه المِلْكِيَّة العامة التي استخلف فيها الله جنس الإنسان"[3].

---

(1) ابن منظور، **لسان العرب**، ج٣ ص ٢٥٥.

(2) الدريني، **النظريات الفقهية**، ص١٠٤.

(3) قطب، سيّد، **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، دار الشروق، ط٧، ١٤٠٠هـ ــ ١٩٨٠م، ص١١٨.

فالله جل وعلا استخلف الإنسان على الأرض من أجل عمارتها؛ قال جل وعلا: ﴿ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا ﴾ [1] وأعطاه الحق تكريماً له وسخر له الأرض بما فيها اختباراً وابتلاءً له، قال الله جلّ وعلى: ﴿ هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ ﴾ [2].

فعلى العبد أن يستعمل ما منحه مولاه من الحقوق بما يحقق مصلحته الخاصة بقيد عدم الإضرار بالمصلحة العامة[3]، وإلا يعتبر متعسفاً في استخدام حقه وقد يسلب منه هذا الحق ومثاله قول النبي ﷺ: (من أحيا أرضاً ميتة فهي له، وليس لمحتجز حق فوق ثلاث) [4]. فأعطاه الإسلام حق ملكية الأرض مقابل إحيائها، وإحياء الأرض فيه تحقيق المصلحة العامة، فلمّا انتفت المصلحة التي من أجلها أعطي هذا الحق انتزع منه، فنجد أن الخليفة الراشد عمر بن الخطاب ــ رضي الله عنه ــ أكدّ على هذا المعنى بقوله لبلال بن الحارث المزني ــ رضي الله عنه ــ وقد أقطعه رسول الله ﷺ مساحة من الأرض، ترك إحياء قسم منها: "إنّ الرسول ﷺ قد أقطعك لتعمل أو لتعتمر فخذ ما قدرت عليه، ودع الباقي"[5].

---

(1) **سورة هود: آية ٦١ .**

(2) **سورة الملك: آية ١٥ .**

(3) السبهاني، عبد الجبار حمد، **الاستخلاف والتركيب الاجتماعي**، دار وائل للنشر والتوزيع، عمان، ط١، ٢٠٠٣م، ص٥٣، وص٨٨. العبادي، عبد السلام داود، **الملكية في الشريعة الإسلامية طبيعتها ووظيفتها وقيودها دراسة مقارنة بالقوانين الوضعية**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ٢٠٠٠م، ص ١٧٢.

(4) أبو داود، **السنن**، كتاب الخراج والإمارة والفيء، باب في إحياء الموات، حديث رقم ٣٠٧٣، ص٣٤٨. = الترمذي، **الصحيح الجامع**، كتاب الأحكام، باب ما ذكر في إحياء أرض الموات، حديث رقم ١٣٧٨، ص٢٤٦. وقال الترمذي هذا حديث حسن غريب قد رواه بعضهم عن هشام بن عروة عن ابيه عن النبي مرسلا. وصححه الألباني، **صحيح الجامع**، ج٢ ص ٥١.

(5) أبو عبيد، القاسم بن سلام(ت٢٢٤هـ)، **الأموال**، تح محمد خليل هراس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٦م، ص ٣٠٢ .

المطلب الثاني

الاستغلال والتعسف في استخدام الحق

التعسف في اللغة من التجاوز والإساءة والمضارة والظلم، يقول ابن منظور: "وعسف فلانٌ فلاناً أي ظلمه"[1]. واصطلاحاً "مناقضة قصد الشارع في تصرف مأذون به شرعاً"[2].

والمناقضة قد تكون مقصودة وغير مقصودة، والمناقضة المقصودة هي التسبب في هدم مقصود الشارع من المصلحة المشروعة إلى غيرها، وللشاطبي كلام يفسر هذا، يقول: "كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة، وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل، فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له فعمله باطل"[3].

والمناقضة غير المقصودة هي التي يؤول فعل المكلف فيها لمخالفة أصل كلي، وهي التي تتعارض فيها المصلحة الفردية مع المصلحة العامة، ومثاله المحتكر فلم يكن قصده الإساءة إلى الغير، ولكن تعارضت مصلحته الخاصة مع مصلحة المجتمع، فخالف مقصود الشارع من تحريم إلحاق الضرر بعامة المجتمع.

وقد دلت النصوص الشرعية على حرمة التعسف في استخدام الحق[4]، ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا﴾ [5]، وسبب نزول هذه الآية كما أخرج ابن جرير وابن المنذر، أنَّ رجلاً من الأنصار يدعى ثابت بن يسار طلَّق زوجته حتَّى انقَضَتْ عِدَّتُها إلا يومين

---

[1] ابن منظور، **لسان العرب**، ج ٩ ص ٢٠٦. الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، ص ٥٥٠.

[2] الدريني، **نظرية التعسف** ، ص ٨٤.

[3] الشاطبي، **الموافقات**، ج ٣ ص ٢٧ــ ٢٨.

[4] الدريني، **نظرية التعسف**، ص ٨٥ ــ ٩٠ . الزهاوي، سعيد أمجد، **التعسف في استعمال حق الملكية في الشريعة الإسلامية والقانون**، دار الإتحاد العربي، القاهرة، ط١، ١٩٧٦م، ص ١٨٥ــ ٢٢٠. الزرقا، مصطفى أحمد، **صياغة قانونية لنظرية التعسف باستعمال الحق في قانون إسلامي**، دار البشير، ط٢، ١٩٨٧م، ص ٢٠.

[5] سورة البقرة: آية ٢٣١ .

أو ثلاثًا راجَعَها ثُمَّ طلَّقها، فعل ذلك بِها حتَّى مَضَتْ لَها تسعةُ أشْهُرٍ يُضارُّها، فأنزل الله تعالى الآية [1].

فالشرع أعطى الرجل حق الطلاق لإنهاء العلاقة الزوجية عند عدم القدرة على التعايش بين الزوجين، ولكن استخدام هذا الحق لإلحاق الضرر بالزوجة غير جائز لأنّ فيه ظلماً وتعدٍ وإضراراً بالغير وهو محرم شرعاً، يقول ابن جرير الطبري: "ولا تراجعوهن إن راجعتموهن في عددهن مضارة لهن لتطولوا عليهن مدة انقضاء عددهن أو لتأخذوا منهن بعض ما آتيتموهن بطلبهن الخلع منكم لمضارتكم إياهن بإمساككم إياهن ومراجعتكموهن ضراراً واعتداء"[2].

ومنها: قوله تعالى: ﴿ لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةُۢ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَّهُۥ بِوَلَدِهِۦ ﴾[3] ويفهم من الآية الكريمة حماية جانبي الأب والأم من أن يضر أحدهما بالآخر بسبب الولد، فلا يجوز للوالد أن يضر بالأم ويحرمها الولد بسبب ولايته عليه إذا رفضت إرضاعه أو طلبت أجرة بحدود أجرة المثل، يقول الجصاص: "لا تضار والدة بولدها بأن لا تعطى إذا رضيت بأن ترضعه بمثل ما ترضعه به الأجنبية، بل تكون هي أولى"[4].

ومن أوضح الأدلة من السنة النبوية الشريفة حديث النبي ﷺ: **(لا ضرر ولا ضرار)** [5].

---

(1) ابن جرير الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير(ت ٣١٠هـ)، **جامع البيان في تفسير القرآن**، دار الفكر، بيروت، بدون طبعه، ١٤٠٨هـ ــ ١٩٨٨م، مجلد٢ ج٢ ص ٤٨٠.

(2) الطبري، **جامع البيان**، مجلد٢، ج٢ ص ٤٨.

(3) سورة البقرة: آية ٢٣٣ .

(4) الجصاص، **أحكام القرآن**، ج١ ص ٤٩٠.

(5) ابن ماجة، **سنن ابن ماجة**، كتاب الأحكام، باب من بنى في حقه ما يضر جاره، حديث رقم:٢٣٤٠، ص٢٥٢. ورواه الإمام مالك عن عمرو بن يحيى المازني، **الموطأ**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٢م، باب القضاء في المرفق، حديث رقم١٤٢٩، ص٤٠٩. **وصححه الألباني**، وقال في الإرواء: "صحيح. روي من حديث عبادة بن الصامت وعبد الله بن عباس وأبي سعيد الخدري وأبي هريرة وجابر بن عبد الله وعائشة بنت أبي بكر الصديق وثعلبة بن أبي مالك القرظي وأبي لبابة ــ رضي الله عنهم ــ. الألباني، **إرواء الغليل**، ج ٥ ص ٣٤١.

ويعدُّ هذا الحديث من الأحاديث الجامعة، فهو يحرم الضرر بكافة أنواعه وتعدد صوره، ومن بين ذلك الضرر الناتج عن عمل جائز في أصل مشروعيته، يقول الدريني: النهي عن الضرر في هذا الحديث شامل لما إذا كان الضرر ناتجاً عن طريق المباشرة، أو التسبب مع التعدي، بارتكاب الأفعال غير المشروعة في ذاتها،... وشامل كذلك للضرر الذي يترتب على فعل مشروع في ذاته، وهذا القسم هو الذي يدخل في نطاق نظرية التعسف في استعمال الحق [١].

فالاستغلال هو في الحقيقة تعسف الفرد أو المؤسسة او الدولة في استخدام الحق؛ لأنّ الهدف من المنظومة التشريعية التي حرمت الظلم والاستغلال هو تحقيق مصالح الأفراد، والهدف من منح الحقوق للأفراد تحقيق مصالحهم، فإذا لم يؤدِّ الحق لتحقيق مصلحة فهو عبث، وإذا استخدم الحق لغير الغاية والمصلحة التي شرع لأجلها فهو تعسف وإساءة في استخدام الحق؛ فكما أنّ المُستغِل ينتهز فرصة ضعف الطرف الآخر لتحقيق منفعة لم تكن تتحقق لو كان المُستغَل يتمتع بالرضا والأهلية الكاملة، فكذلك المتعسف في استخدام حقه فهو ينتهز هذه الفرصة ليحقق مصلحة خاصة به لم تكن لتتحقق لو استخدم حقه بالمقصد الذي شرع من أجله هذا الحق.

---

(١) أنظر: الدريني، **نظرية التعسف**، ص٩٥.

المبحث الثالث

أدلة نظرية الاستغلال

إنّ تأصيل النظرية يستوجب من الباحث تتبع الأحكام التفصيلية من خلال الأدلة العامة من الكتاب العزيز، والسنة النبوية المطهرة، والقواعد والشواهد الفقهية، وسيتم معالجة ذلك من خلال ثلاثة مطالب.

المطلب الأول

أدلة تحريم الاستغلال من القرآن الكريم

الدليل الأول: قوله تعالى ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ ۚ وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴾ (١)

فالمعاملات في الشريعة الإسلامية تجري وفق أساس العدل(٢)، والبعد عن الظلم، لذلك عدّ بعض العلماء هذه الآية من القواعد الرئيسية في المعاملات، يقول ابن العربي المالكي: "هذه

---

(١) سورة النساء: آية ٢٩ .

(٢) الإسلام يقوم في الحقوق على قاعدة العدل لا على فكرة المساواة، يقول ابن عثيمين: "وأخطأ على الإسلام من قال: إن دين الإسلام دين المساواة! بل دين الإسلام دين العدل، وهو الجمع بين المتساويين، والتفريق بين المفترقين، إلا أن يريد بالمساواة: العدل، فيكون أصاب في المعنى وأخطأ في اللفظ. ولهذا كان أكثر ما جاء في القرآن نفي المساواة: ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الزمر: ٩]، ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِى ٱلظُّلُمَٰتُ وَٱلنُّورُ ﴾ [الرعد: ١٦]، ﴿ لَا يَسْتَوِى مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ ٱلْفَتْحِ وَقَٰتَلَ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ ٱلَّذِينَ أَنفَقُوا۟ مِنۢ بَعْدُ وَقَٰتَلُوا۟ ﴾ [الحديد: ١٠]، ﴿ لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُو۟لِى ٱلضَّرَرِ وَٱلْمُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ﴾ [النساء: ٩٥]. ولم يأت حرف واحد في القرآن يأمر بالمساواة أبداً، إنما يأمر بالعدل. ابن عثيمين، محمد بن صالح، (ت١٤٢٢هـ)، شرح العقيدة الواسطية، دار الثريا للنشر، الرياض، ط١، ١٤٢١هـ ــ ٢٠٠٠م، ص ١٨٩.

الآية من قواعد المعاملات، وأساس المعاوضات ينبني عليها، وهي أربعة هذه الآية، وقوله تعالى: ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَوٰا ﴾ [1]، وأحاديث الغرر، واعتبار المقاصد والمصالح "[2].

ويعدّ الرضا ركن العقد وأساسه الذي يبنى عليه؛ يقول شهاب الدين الزنجاني: "الأصل الذي تبنى عليه العقود المالية من المعاملات الجارية بين العباد إتباع التراضي المدلول عليه بقول الله تعالى: .. لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ غير إن حقيقة الرضا لما كان أمراً خفياً، وضميراً قلبياً اقتضت الحكمة رد الخلق إلى مرد كلي، وضابط جلي، يستدل به عليه، وهو الإيجاب والقبول الدالان على رضا العاقدين" [3].

فالاستغلال لا يتوافق مع مبدأ الرضا الذي أقرته الشريعة؛ لأنّ هدف المستغل زيادة أرباحه وأمواله عبر انتهاز فرص ضعف المقابل سواء كان الضعف من جهة الجهل وقلة الخبرة، أو من جهة الحاجة والضرورة، فالاستغلال بهذا الاعتبار يعد صورة من صور أكل أموال الناس بالباطل المنهي عنه بدلالة الآية الكريمة.

الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿ وَءَاتُواْ ٱلْيَتَٰمَىٰٓ أَمْوَٰلَهُمْ ۖ وَلَا تَتَبَدَّلُواْ ٱلْخَبِيثَ بِٱلطَّيِّبِ ۖ وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَهُمْ إِلَىٰٓ أَمْوَٰلِكُمْ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا ﴾ [4]

تعرضت الآية الكريمة لمسألة ترك عملية تبديل أموال اليتامى، وصفة التبديل يوضحها القرطبي بقوله: "كان أوصياء اليتامى يأخذون الجيِّد من ماله والرفيعَ منه، ويجعلون مكانه لليتيم الرديء والخسيس، فذلك تبديلهم الذي نهاهم الله تعالى عنه"[1].

---

[1] سورة البقرة: آية ٢٧٥ .

[2] ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبدالله(ت٥٤٣هـ)، أحكام القرآن، تح علي البجاوي، بدون سنة نشر، دار المعرفة، - لبنان، ج١ ص ٩٦.

[3] الزنجاني، شهاب الدين محمود بن أحمد(ت٦٥٦هـ)، تخريج الفروع على الأصول، تح محمد أديب صالح، مؤسسة الرسالة، ط ١٣٩٩هـ ـ١٩٧٩م، بيروت، ص ١٤٣.

[4] سورة النساء: آية ٢٩ .

وتستمر الآية الكريمة لتعالج جميع الحالات التي كان التجاوز فيها حاصلاً فيما بينهم على أموال الضعفاء من الأيتام، فتشمل ما هو أعظم من التبديل، وهو التجاوز على أصل المال حيث كان الفرد إذا أمن العقوبة يضم مال اليتيم إلى ماله فيتصرف بالجميع، ويترك هذا المسكين يقاسي متاعب هذه الحياة الكالحة، وقد جمع بهذا التجاوز على اليتيم إضافة إلى مشكلة يتمه مشكلة فقره وعوزه.

إنّ الأدلة الواردة في رعاية اليتيم، والإحسان إليه ثبت فيها أنّه إذا كان الترك للتصرف بمال اليتيم مفسدة حرم ذلك لأنّه إتلاف له، وإفساده، وهذا ما لا يرتضيه الشرع الحنيف؛ فعن عَمْرو بن شُعَيب عن أبيه عن جده: أنّ رجلا سأل رسول الله ﷺ فقال: إني فقير ليس لي شيء ولي يتيم؟ فقال: (كُلْ من مال يتيمك غير مُسْرِف ولا مُبادِرٍ ولا متأثِّل)(٢).

---

(1) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مجلد٣ ج٥ ص٩.

(2) أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني(ت٢٧٥هـ)، **سنن أبي داود**، ط١، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م، مكتبة الرشد، بيت الأفكار الدولية، كتاب الوصايا، باب ما جاء لولي اليتيم أن ينال من مال اليتيم، حديث رقم:٢٨٧٢، ص٣٢٥. النسائي، أحمد بن شعيب بن علي(ت٣٠٣هـ)، ابن ماجة، محمد بن يزيد الربعي القزويني(ت ٢٧٣هـ)، **سنن ابن ماجة**، ط١، ١٤٣١هـ ـ٢٠١٠م، بيت الأفكار الدولية، كتاب الوصايا، بَاب قوله تعالى﴿وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ﴾، حديث رقم:١٨٢٧، ص 296. وصححه الشيخ الألباني، **صحيح ابن ماجة**، ج٢ ص ١١٣. وفي توضيح معاني الحديث جاء في **حاشية السندي** "قوله كل من مال يتيمك حملوه على ما يستحقه من الأجرة بسبب ما يعمل فيه ويصلح له ولا مباذر قيل ولا مسرف فهو تأكيد وعلى هذا الذال معجمة لكن تكرار لا يبعده، وقيل ولا مبادر بلوغ اليتيم بإنفاق ماله، فالدال مهملة. ولا متأثل ولا متخذ من أصل ماله. السندي، نور الدين بن عبدالهادي أبو الحسن، تح عبد الفتاح أبو غدة، **حاشية السندي على النسائي**، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط٢، ١٤٠٦ هـ ـ ١٩٨٦م، ج٦ ص ٢٥٦. وجاء في **نيل الأوطار**" قوله: "غير مسرف ولا مبادر" هذا مثل قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا﴾ [النسا:٦]. أي مسرفين ومبادرين كبر الأيتام أو لإسرافكم ومبادرتكم كبرهم. يفرطون فيإنفاقها ويقولون تنفق كما تشتهي قبل أن يكبر اليتامى فينتزعوها من أيدينا . ولفظ أبي داود غير مسرف ولا مبذر : قوله "ولا متأثل" قال في القاموس أثل ماله تأثيلا زكاه وأصله وملكه عظمه والأهل كساهمه أفضل كسوة وأحسن إليهم والرجل كثر ماله انتهى. والمراد هنا أنّه لا يدخر من مال اليتيم لنفسه ما يزيد على قدر ما يأكله . قال في الفتح المتأثل بمثناة ثم مثلثة مشددة بينهما همزة هو المتخذ والتأثيل اتخاذ أصل المال حتى كأنه عنده قديم. الشوكاني، **نيل الأوطار**، ج٤ ص٣٩ .

وأمّا لو لم يكن في ترك التصرف مفسدة، بل كان التصرف فيه مصلحة فالأصل القيام به والمسارعة فيه، يقول القرطبي مؤكداً هذا المعنى في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ﴾ (١) "أي بما فيه صلاحه وتثميره، وذلك بحفظ أصوله وتثمير فروعه"(٢).

من خلال ما سبق يتبين أنّ مسألة اليتم تمثل حالة من أشد حالات الضعف الإنساني، وضعف اليتيم قد يفسح المجال أمام بعض النفوس المريضة لاستغلاله؛ لذلك جاءت النصوص القرآنية تتوعد كل من تسول له نفسه التطاول على أموال اليتامى، ودلالة هذا النهي عن أكل أموال اليتامى، تحريم الاستغلال، إذ اليتم ما هو إلا حالة من حالات الضعف والعجز التي يقوم المستغل بترصدها ليتحصل منها على منفعة ومكسب لم يتأهل له في الأصل لضعف مركز اليتيم.

الدليل الثالث: قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا ۗ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ (٣)

الشريعة الإسلامية توجه المجتمع إلى التراحم والتعاون، من خلال أداة القرض الحسن، يقول رسول الله ﷺ: (المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه من كان في حاجة أخيه كان الله في حاجته ومن فرج عن مسلم كربة فرج الله عنه بها كربة من كرب يوم القيامة ومن ستر مسلما ستره الله يوم القيامة)(٤).

---

(1) سورة الأنعام: آية ١٥٢ .

(2) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مجلد٤ ج ٧ ص ١٣٤ .

(3) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مجلد٤ ج ٧ ص ١٣٤ .

(4) مسلم، **الصحيح**، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم، حديث رقم ٢٥٨٠، ص ١٠٧٣ .

والشريعة إذ تحث على القرض الحسن كوسيلة علاج للحاجة، هي كذلك تحث أفرادها على التجارة والكسب عبر بيوع المضاربة والمشاركة ونحوها، كمساهمة في علاج مشكلة الفقر والحاجة، وتحقيق الاستثمار وتوظيف الموارد، والأصل في ذلك أنّ الغنم بالغرم فلكي تتأهل للربح والمغنم لا بد من الاستعداد لتحمل الخسارة والمغرم.

فعقد الربا عقد استغلالي يقصد منه تحقيق أرباح ومصالح فئة قوية بمركزها المالي على حساب فئات لا تمتلك القدرة على المساومة وأخذ العوض المناسب عبر منظومة البيع، فتلجأ إلى المنظومة الربوية، لتذعن إلى عقود تنتفي فيها تبادل منفعة طرفي العقد، وسيأتي بيان وتوضيح ذلك في الفصول القادمة.

الدليل الرابع: قوله تعالى: ﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا ۗ قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ ۖ قَدْ جَاءَتْكُم بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ ۖ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ (١)

والشاهد قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ﴾ يقول القرطبي: "البخس أي النقص وهو يكون في السلعة بالتعييب والتزهيد فيها أو المخادعة عن القيمة والاحتيال في التزيد في الكيل والنقصان منه، وكل ذلك من أكل المال بالباطل، وذلك منهي عنه في الأمم المتقدمة والسالفة على ألسن الرسل صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين"(٢).

فكلام القرطبي في هذه الآية يشير إلى عقود يظهر فيها الاستغلال نحو عقد النجش وغبن المسترسل ونحوهما من خلال وسائل الغش كالتدليس والتغرير، لتضمن هذه العقود انتهاز فرصة ضعف المتعاقد لتحقيق مكسب لا يتناسب مع منفعة السلعة محل التعاقد.

---

(1) سورة الأعراف: آية ٩٥.

(2) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مجلد٤ ج ٧ ص ٢٤٨ .

المطلب الثاني

أدلة تحريم الاستغلال من السنة النبوية

الحديث الأول: عن عبد الله بن دينار أنّه سمع ابن عمر ــ رضي الله عنهما ــ يقول ذكر رجل[١] لرسول الله ﷺ أنّه يُخدع في البيوع، فقال رسول الله ﷺ:(من بايعت فقل لا خلابة خِلاَبةَ) فكان إذا بايع يقول لا خِيابة، والخلابة في الحديث هي الخديعة[٢].

قال ابن حجر العسقلاني معقباً على هذا الحديث: "قال العلماء لقنه النبي ﷺ هذا القول ليطلع به صاحبه أنّه ليس من ذوي البصائر في معرفة السلع، ومقادير القيمة فيرى له كما يرى لنفسه"[٣].

وفي هذا الحديث دلالة على وقوع الخديعة في العقد بالغبن المجرد، فإن باع فرد شيئاً يساوي خمسين ديناراً بمائة دينار منتهزاً جهل وقلة خبرة الطرف الآخر يعد غبناً واستغلالاً، يقول ابن حزم: "ولا يمترىء أحد أن يبيع المرء بأكثر مما يساويه مما باع ممن لا يدري ذلك خديعة للمشتري، وأن يبيع المرء بأقل مما يساوي ما باع، وهو لا يدري ذلك: فهو خديعة للبائع والخديعة حرام لا تصح"[٤].

---

(1) وهذا الرجل هو حبان بن منقذ بن عمرو الأنصاري والد يحيى وواسع ابني حبان: وقيل: وهو منقذ جد يحيى وواسع شيخي مالك ووالده حبان، أتى عليه مائة وثلاثون سنة، وكان شج في بعض مغازيه مع النبي ﷺ مأمومة خبل منها عقله ولسانه، وكان رجلاً ضعيفاً ضرير البصر، وقيل توفي في خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنهما جميعاً. ابن الأثير، عز الدين محمد بن محمد بن عبدالكريم الشيباني(ت ٦٣٠هـ)، **أسد الغابة في معرفة الصحابة**، دار إحياء التراث العربي، بدون بيانات أخرى، ج١ ص ٣٦٥. أبو نعيم الأصفهاني، أحمد بن عبدالله بن إسحاق(ت ٤٣٠هـ)، **معرفة الصحابة**، تح محمد حسن و مسعد السعداني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠١م، ج ٢ ص ١٥٤.

(2) البخاري، **الصحيح**، كتاب البيوع، باب ما يكره من الخداع في البيع، حديث رقم:٢١١٧، ص ٣٨٠. مسلم، **الصحيح**، كتاب البيوع، باب من يخدع في البيوع، حديث رقم: ٣٨٦٠، ص ٦٤١.

(3) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري**،ج ٤ ص ٤٨٠ــ ٤٨١.

(4) ابن حزم، **المحلى**، ج٧ ص ٣٦٠..

فالغبن الذي يخرج عن الغبن اليسير الذي لا بد منه غالباً في البيوع، يؤثر في الرضا كما يؤثر في استمرارية عقد البيع، ويعد استغلالاً لضعف المتعاقد أو حاجته، فلولا جهله وقله خبرته لما رضي بذلك العقد، وأحياناً مع علمه بالغبن في العقد يقبل عليه لحاجته وضرورته، وحرم النبي ﷺ بنص هذا الحديث الغش والخديعة في العقود، وهذه بعض حالات الضعف التي جاءت المنظومة التشريعية بتحريمها وترتيب الأحكام على وجودها من إثبات الخيار وفسخ العقود وغيرها التي بينتها وناقشتها كتب الفقه.

الحديث الثاني: عن أبي سعيد الخدري ــ رضي الله عنه ــ يقول: قال رسول الله ﷺ: **(إنما البيع عن تراض)**[1].

وهذا الحديث يؤكد على مبدأ الرضا كركن أساسي في العقود والمعاملات، يقول ابن تيمية: "ونحن نعلم بالاضطرار من عادات الناس في أقوالهم وأفعالهم أنهم يعلمون التراضي وطيب النفس، والعلم به ضروري في غالب ما يعتاد من العقود وظاهر في بعضها، فإذا وجد تعلق الحكم بهما في دلالة الأحكام"[2].

---

(1) ابن ماجة، **السنن**، كتاب التجارات، باب بيع الخيار، حديث رقم٢١٨٥، ص٢٣٦ . وجاء بألفاظ أخرى فعند أبي داود بلفظ "لا يتفرقن اثنان إلا عن تراضٍ". أبو داود، **السنن**، كتاب البيوع ، باب في بيع الخيار، حديث رقم ٣٤٥٨، ص ٣٨٦ . وعند الترمذي بلفظ "لا يتفرقن عن بيع إلا عن تراضٍ" الترمذي، **الجامع الصحيح**، كتاب البيوع، باب ما جاء في البيعين بالخيار ما لم يتفرقا، حديث رقم ١٢٤٨، ص ٢٢١. وعند الإمام احمد بلفظ: لا يتفرق المتبايعان إلا عن تراض. أحمد، **المسند**، ج١٦ ص ٥٣٨. وفي العلل: "فقال: يرويه محمد بن جابر عن طلق بن معاوية عن أبي زرعة عن أبي هريرة عن النبي ﷺ. ورواه الثوري عن مالك بن مغول عن أبي زرعة عن أبي هريرة موقوفا، والموقوف أشبه بالصواب". الدارقطني، الحافظ أبي الحسن علي بن عُمَر ابن أحمد بن مهدي(ت ٣٨٥هـ)، **العلل الواردة في الأحاديث النبوية**، تح محفوظ الرحمن زين الله السلفي، دار طيبة الرياض، ط١، ١٤٠٥ هـ- ١٩٨٥م، ج١١ ص ٢١٠. وصححه الشيخ الألباني، **صحيح ابن ماجه**، ج ٢ ص١٣. وأنظر: الألباني، **الإرواء**، ج٥ ص ١٢٥.

(2) ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج ٤ ص ٥.

والشريعة الإسلامية إذ تضع هذه القواعد العامة في وجوب التراضي والبعد عن الاستغلال والظلم، تؤمنُ الاستقرار في العقود والمعاملات، والذي بدوره يحقق الاستقرار الاقتصادي والاجتماعي. فالاستغلال لا يتوافق مع مبدأ الرضا الذي أقرته الشريعة؛ لأنّ هدف المستغل زيادة أرباحه وأمواله عبر انتهاز فرص ضعف المقابل سواء أكان الضعف من جهة الجهل وقلة الخبرة أم من جهة الحاجة والضرورة، أم من جهة التدليس والغش أحياناً، وهذا وإن كان العقد في ظاهره صحيحاً وتاماً من حيث الإيجاب والقبول ولكنّه في الحقيقة على خلاف ذلك؛ فالعبرة بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ والمباني.

وهناك كثير من الأحاديث التي تعد أدلة لنظرية الاستغلال، ومنها على سبيل المثال أحاديث الربا والاحتكار والغبن والاسترسال والنجش وبيع المكره، وغيرها، وسيأتي الحديث عنها كصور للاستغلال في الفصل الثالث لذلك يؤجل الباحث الحديث عنها إلى مكانه، والله تعالى أعلم وأحكم.

المطلب الثالث

أدلة تحريم الاستغلال من القواعد الفقهية

القاعدة الفقهية عبارة عن أصل فقهي كلي يتضمن أحكاماً تشريعية عامة من أبواب متعددة في القضايا التي تدخل تحت موضوعه"[١].

وسنكتفي بالإشارة إلى قاعدتين أساسيتين تشيران إلى الاستغلال وموقف الأدلة الشرعية منه:

القاعدة الأولى: الأمور بمقاصدها:

أصل هذه القاعدة قول النبي ﷺ: (إنَّما الأعمال بالنيات، وإنّما لكل امرئٍ ما نوى، فمن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأةٍ ينكحها، فهجرته إلى ما هاجر إليه) [٢].

ويعد هذا الحديث أصلاً من أصول الإسلام؛ يقول السيوطي: واتفق الإمام الشافعي وأحمد بن حنبل، وابن مهدي، وابن المديني، وأبو داود والدارقطني وغيرهم على أنّه – أي هذا الحديث- ثلث العلم"... قال الشافعي: يدخل في سبعين باباً ثم عددها، ومن ذلك ربع العبادات بكماله،... ومما تدخل فيه من العقود ونحوها: كنايات البيع، والهبة، والوقف، والقرض، والضمان، والإبراء، والحوالة، والإقالة، والوكالة، وتفويض القضاء،... والأمان [٣].

فانتهاز فرصة ضعف أحد العاقدين، والعلم بها شرط ضروري لتحقق نظرية الاستغلال، لأنّنا بصدد الحديث عن استغلال حالة ضعف، ولا يتم ذلك إلا بالعلم بهذه الحالة والإقدام على

---

(1) الزرقا، أحمد بن مصطفى، **شرح القواعد الفقهية**، دار القلم، بيروت، بدون بيانات أخرى، ص ١. الندوي، علي بن أحمد، **القواعد الفقهية**، دار القلم، دمشق، ط١، ١٤٠٧هـ ـــ ١٩٨٧م، ص ٣٩.

(2) البخاري، **الصحيح**، كتاب بدءِ الوحي، باب كيف كان بدءُ الوحي إلى رسول الله ﷺ، حديث رقم:١، ص ٥٧.

(3) أنظر:السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر(ت٩١١هـ)، **الأشباه والنظائر**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ ـــ ١٩٨٣م، ص ٨.

انتهازها وإجراء العقد بصورة ظالمة من عدم المساواة بين ما يتم الحصول عليه منفعة، وما يتم بذله من ثمن.

وقصد الاستغلال من ضعف الطرف الآخر، هو ما يميز نظرية الاستغلال عن نظرية الغبن؛ لأنّ نظرية الغبن تركز على الجانب المادي من نظرية الاستغلال وهو التفاوت بين الأداءات التعاقدية بين الطرفين، أمّا الجانب النفسي فهو حالة الضعف التي يتم استغلالها عن قصد أحد المتعاقدين، وقصد الاستغلال بهذه الصورة يكشف خبث طوية الفرد، لأنّه يحقق مكاسب ذاتية على حساب آلام الناس وحاجاتهم.

القاعدة الثانية: الضرر يُزال:

أصل هذه القاعدة ما رواه عبادة بن الصامت ـ رضي الله عنه ـ أنّ رسول الله ﷺ قضى أن(**لا ضَرَرَ وَلاَ ضِرَارَ**)[١]، وهذا الحديث قاعدة عظيمة من قواعد الدين، وأصل عظيم في تحريم الضرر على النفس وعلى الغير.

يقول ابن عبد البر: "وأمّا قوله ﷺ لا ضرر ولا ضرار فقيل: إنهما لفظتان بمعنى واحد تكلم بهما جميعا على وجه التأكيد. وقال ابن حبيب: الضرر عند أهل العربية الاسم، والضرار الفعل، قال: ومعنى لا ضرر: لا يدخل على أحد ضرراً لم يدخله على نفسه، ومعنى لا ضرار لا يضار أحد بأحد هذا ما حكى ابن حبيب[٢].

---

(1) **رواه الإمام مالك وابن ماجة وصححه الألباني**، سبق تخريجه، ص ٢٦.

(2) ابن عبد البر، يوسف بن عبدالله بن محمد(ت٤٦٣هـ)، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، تح عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م، ج٧ ص ٢٩٦.

وهذا الحديث يمثل قاعدة عظيمة في التشريع الإسلامي الذي يبني أحكامه على العدل قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ ﴾[1] فهو يحارب كل صور الظلم والاستبداد والغش والاستغلال عبر تحريمه للضرر.

وفي هذا المعنى يقول الشوكاني: "قوله: "لا ضرر ولا ضرار" هذا فيه دليل على تحريم الضرار على أي صفة كان من غير فرق بين الجار وغيره، فلا يجوز في صورة من الصور إلا بدليل يخص به هذا العموم، فعليك بمطالبة من جوّز المضارة في بعض الصور بالدليل، فإن جاء به قبلته، وإلا ضربت بهذا الحديث وجهه، فإنه قاعدة من قواعد الدين تشهد له كليات وجزئيات"[2].

فكلمة "ضرر" في الحديث نكرة في سياق النفي[3]، والنكرة في سياق النفي تعم عند علماء الأصول، فتشمل كل نوع أو صورة من صور الضرر، ومن بين ذلك الاستغلال، فالاستغلال **"انتهاز فرصة ضعف الطرف الآخر؛ لإلجائه إلى الإذعان، وقبول ما لم يكن يقبل به لو كان في**

---

(1) سورة النحل: آية ٩٠ .

(2) الشوكاني، محمد بن علي(ت١٢٥٠هـ)، **نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار**، تح أنور الباز، دار الوفاء، بيروت، ط٢، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٣م، ج٤ ص ١٦٣.

(3) النكرة في سياق النفي تفيد العموم عند عامة الأصوليين، أنظر: البخاري، عبد العزيز بن أحمد(ت٧٣٠هـ)، **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، تح عبدالله محمود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م،ج٢ ص ١٩. الغزالي، محمد بن أبي حامد(ت٥٠٥هـ)، **المستصفى في علم الأصول**، تح محمد الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م، ج٢ ص١١٠.وفيه" واستثنى القرافي من العموم بعض الصور يقول" وأما النكرة في سياق النفي وهي من العجائب إطلاق العلماء والأصوليين، ويقولون النكرة في سياق النفي تعم، وأكثر هذا الإطلاق باطل".ومن الصور التي ذكرها تخص فيها النكرة:

أ ـ النكرة إذا وقعت في سياق النفي مع (لا) نحو " لا رجل في الدار"بالرفع.

ب ـ سلب الحكم عن العمومات.

ت ـ النكرات الخاصة. القرافي، أحمد بن إدريس(٦٨٤هـ)، **شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول**، تح محمد الشاغول، المكتبة الأزهرية، القاهرة، بدون بيانات أخرى، ص ١٧٠. واندرج تحت هذا المفهوم النكرة في سياق النهي، يقول الشوكاني" وأعلم أن حكم النكرة الواقعة في سياق النهي حكم النكرة الواقعة في سياق النفي، وما خرج من الصور فهو لنقل العرف له عن الوضع اللغوي". الشوكاني، محمد بن علي(ت١٢٥٠هـ)، **إرشاد الفحول في تحقيق علم الأصول**، تح محمد البدري، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط٤، بدون سنة النشر، ص ٢٠٨.

حال من المعرفة والسعة والرضا تمكنّه من الاختيار"، يمثل نوعاً من الضرر بالطرف المُستغل، وهو محرم بنص هذا الحديث. فالحديث يفيد تحريم الضرر بشتى أنواعه؛ لأنّه نوع من أنـواع الظلم؛ ويشمل ذلك دفعه قبل وقوعه بالطرق الممكنة، ورفعه بعد وقوعه، فحكمة التشريع تقتضي رفع الظلم عن المكلفين، فاستغلال حالة ضعف المتعاقد لدفعه إلى إجراء عقد لا تتكافأ فيه القيمة المبذولة مع المنفعة المكتسبة يعد ضرراً بالمتعاقد وهو محرم شرعاً، ويثبت لذاك المتعاقد حـق الخيار أحياناً، وأخرى فسخ العقد، يقول ابن القيم: "فإن حكمة الشارع اقتضت رفع الضرر عـن المكلفين ما أمكن، فإن لم يمكن رفعه إلا بضرر أعظم منه بقائه على حاله، وإن أمكـن رفعـه بالتزام ضرر دونه رفعه به"[1].

بعد عرض الأدلة من النصوص القرآنية، والأحاديث النبوية، والقواعد الفقهية، نقرر الآتي:

١- المنظومة التشريعية تتجلى بتحريم الاستغلال في عقود المعاوضات، فتحرم كل عقد من شأنه أكل أموال الناس بالباطل كالربا والاحتكار والغش وإلى غير ذلك من صور أكل أموال الناس بالباطل.

٢- توضيح أهمية دور الرضا في العقود والمبادلات، فلا يصح عقد حتى يتحقق فيه الرضا لقوله تعالى﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡۚ وَلَا تَقۡتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمۡ رَحِيمٗا ﴾[2]، وتحقق عنصر الرضا يسفر عن حالة سليمة من التعاقد، يختفي معها كل أنواع الاستغلال.

---

(١) ابن القيم، **إعلام الموقعين**، ج٢ ص١٣٩.

(2) سورة النساء: آية ٢٩.

المبحث الرابع

أركان نظرية الاستغلال وشروطها وغاياتها:

من خلال بيان مفهوم الاستغلال وأدلته، يتضح: أنّ الاستغلال يقوم على ركنين أساسين: الركن المادي والركن المعنوي، وأركان النظرية لها شروط تتعلق بها، ولنظرية الاستغلال غايات وأهداف تقصد تحقيقها، و وسنتناول ذلك من خلال أربعة مطالب.

المطلب الأول

الركن المادي لنظرية الاستغلال

يمثل الركن المادي حالة من عدم التعادل بين ما يقدمه أحد العاقدين وبين ما يحصل عليه بالمقابل، وهو يمثل الغبن بعينه، ويعد الركن الأساسي من أركان الاستغلال.

فالغبن في اللغة بمعنى النقص، وفي البيع والشراء بمعنى الوكس، ويقال غبنه غبناً، أي خدعه[1]، والغبن هو "النقص في أحد العوضين؛ بأن يكون أحدهما أقل مما يساويه عند التعاقد، أو هو تملك المال بأكثر من قيمته وذلك غبنٌ للمشتري، أو بذل الشيء بأقل من قيمته وذلك غبنٌ للبائع "[2].

فالعقد في الشريعة قائم على أساس العدل والنهي عن الظلم، وهذا يقتضي تحريم غش وغبن المسلم لقول النبي ﷺ: (كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه)[3]، ويتطلب ذلك حماية المنظومة العقدية من الغبن الذي يخرج العقد عن الهدف الذي شرع من أجله وهو تحقيق مصلحة التبادل، لذلك لا بد من الوقوف على أقسام الغبن والنظر في مدى علاقتها بتقرير العقد أو إلغائه.

---

(1) ابن منظور، **لسان العرب**، ج ١٢، ص ١٦ .

(2) ابن عابدين، محمد أمين عابدين بن السيد عمر عابدين(ت١٢٥٢هـ)، **رد المحتار على الدر المختار**، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٩٧٩م، ج ٥ ص١٤١.

(3) رواه مسلم، سبق تخريجه ص ١.

والغبن عند الفقهاء ينقسم إلى قسمين[١]:

أولاً: الغبن اليسير: ما يدخل تحت تقويم المقومين؛ أي ما يتناوله تقدير الخبراء كشراء شيء بعشرة، ثم يقدره خبير بثمانية أو تسعة أو عشرة مثلاً، فهذا غبن يسير.وهو الغبن المعتاد في المعاملات والعقود، إذ لا تكاد تخلو معاملة بين الناس من الغبن اليسير، يقول ابن العربي: "إنّ الغبن في الدنيا ممنوع بإجماع في حكم الدنيا، إذ هو من باب الخداع المحرم شرعاً في كل ملةٍ، لكن اليسير منه لا يمكن الاحتراز منه لأحدٍ فمضى في البيوع؛ إذ لو حكمنا برده ما نفذ بيع أبداً؛ لأنّه لا يخلو منه"[٢]. وبهذه الصورة لا يمثل هذا الغبن الركن المادي للاستغلال لذلك سنقتصر على ما ذكرناه.

ثانياً: الغبن الفاحش: وهو مالا يدخل تحت تقويم المقومين أو تقدير الخبراء العارفين بأسعار الأشياء، فعند الحنفية يقدر الغبن الفاحش كما نقلها صاحب الدر المختار: "إنّ ما يتغابن الناس فيه في العروض نصف العشر(٥%)، وفي الحيوان العشر (١٠%)، وفي العقار الخمس(٢٠%)"[٣].

---

(1) الزيلعي، أبو عمر فخر الدين عثمان بن علي(ت٧٤٣هـ)، **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، دار المعرفة، بيروت، ط٢، بدون سنة نشر، ج٤ ص٧٩. الحطاب، أبي عبدالله محمد بن محمد بن عبدالرحمن الطرابلسي(ت٩٥٤هـ)، **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل**، تح زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م، ج٦ ص ٣٩٨. الشربيني، محمد الخطيب(ت٩٩٧هـ)، **مغني المحتاج في شرح المنهاج**، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٩م، ج٢ ص٣٥ـ ٣٦. المرداوي، علاء الدين بن سليمان(ت٨٨٥هـ)، **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف**، تح محمد الفقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٢، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م، ج٤ ص ٣٩٥ .ابن حزم، **المحلى**، ج٨ ص ٤٣٩.

(2) ابن العربي، **أحكام القرآن**، ج٤ ص ١٨١٦.

(3) ابن عابدين، **الدر المختار**، ج٥ ص ١٤١.

وفي قول عند المالكية حدّ بالثلث فأكثر، يقول الحطاب: "قد اختلف الأصحاب في تقديره فمنهم من حده بالثلث فأكثر" [١].

والحنابلة كذلك حدّ بالثلث في قول، وبالسدس أو الربع في قول ثان؛ ففي "المبدع" قال: أبو بكر وابن أبي موسى يقدر ــ أي الغبن ــ بالثلث؛ لأنّه كثير، وقيل بالسدس لأنّ الخيار لو ثبت بأقل من ذلك لأدى إلى بطلان كثير من العقود"[٢].

وجاء في "الإنصاف" "قال: في "المستوعب" والمنصوص أن الغبن المثبت للفسخ ما لا يتغابن الناس بمثله وحدّه أصحابنا بقدر ثلث قيمة المبيع انتهى. وقيل: يقدر بالسدس، وقيل يقدر بالربع، ذكره ابن رزين في "نهايته"[٣].

والذي يرجحه الباحث أنّ الضابط في تحديد الغبن الفاحش هو العرف وتقويم المقومين، وهو الراجح عند الحنفية، يقول ابن عابدين: "الغبن الفاحش هو ما لا يدخل تحت تقويم المقومين، فهو الصحيح كما في "البحر"، وذلك كما لو وقع البيع بعشرة مثلاً ثم إن بعض المقومين يقول إنه يساوي خمسة، وبعضهم ستة، وبعضهم سبعة، فهذا غبن فاحش؛ لأنّه لم يدخل تحت تقويم أحد"[٤].

وفي قول عند المالكية، يقول الحطاب: "ومنهم من قال لأحد له، وإنّما المعتبر فيه العادة بين التجار، فما علم أنّه من التغابن الذي يكثر وقوعه بينهم، ويختلفون فيه، فلا مقال للمغبون باتفاق، وما خرج عن المعتاد فالمغبون فيه بالخيار"[٥].

---

(1) الحطاب، **مواهب الجليل**، ج٦ ص ٤٠٤.

(2) ابن مفلح، إبراهيم بن محمد بن عبدالله(ت٨٨٤هـ)، **المبدع في شرح المقنع**، دار عالم الكتب، الرياض، ١٤٢٣هـ ــ ٢٠٠٣م، ج ٣ ص ٤١٦.

(3) المرداوي، **الإنصاف**، ج ٤ ص٢٨٤ .

(4) ابن عابدين، **رد المحتار على الدر المختار**، ج٥ ص ١٤٢ــ١٤٣.

(5) الحطاب، **مواهب الجليل**، ج٦ ص ٤٠٤

والمذهب عند الحنابلة، يقول المرداوي: "يرجع الغبن إلى العرف والعادة على الصحيح من المذهب نصّ عليه ـ أي الأمام أحمد ـ وعليه جماهير الأصحاب"[1].

أثر الغبن الفاحش في العقود:

اختلف الفقهاء حول تأثير الغبن الفاحش في العقود، فقد ذهب جمهور الحنفية وهو المذهب عندهم، والشافعية وبعض المالكية إلى أنّ الغبن الفاحش لا يوجب الخيار، ولا يفتى به بالرد، فجاء في البحر الرائق: "قد تحرر أنّ المذهب عدم الردّ بغبن فاحش"[2].

ويقول الدردير: "ولا يردّ المبيع بغبنٍ بأن يكثر الثمن أو يقل جداً، ولو خالف العادة بأن خرج عن معتاد العقلاء"[3].

ويقول النووي في المجموع: وإن اشترى شيئاً فتبين أنّه غبن في ثمنه لم يثبت له الرد لما روى أن حبان بن منقذ كان يخدع في البيع فذكر ذلك للنبي ﷺ فقال: إذا بعت فقل: لاخلابة، ولك الخيار ثلاثا، ولم يثبت له خيار الغبن؛ لأنّ المبيع سليم ولم يوجد من جهة البائع تدليس وإنّما فرط المشترى في ترك الاستظهار فلم يجزله الرد... وما ذكره المصنف من المعنى ظاهر أيضاً فإنّ المبيع لا عيب فيه ولا تدليس؛ لأنّ الفرض كذلك، فانتفى موجب الخيار، وقال أصحابنا لا يثبت الخيار بالغبن سواء تفاحش أم لا[4].

وذهب بعض الحنفية إلى القول بخيار الغبن مع التغرير، وبعضهم أثبت الخيار لمن جهل البيع، يقول ابن نجيم: "وبعضهم أفتى به إن غره الآخر، وبعضهم أفتى بظاهر الرواية من عدم الرد مطلقاً، وفي "الصيرفية" اختار عماد الدين الرد بالغبن الفاحش إذا لم يعلم به المشتري، وكذا

---

(1) المرداوي، **الإنصاف**، ج٤ ص٢٤٨ .

(2) ابن نجيم، **البحر الرائق**، ج ٦ ص١٢٦.

(3) الدردير، أحمد بن محمد العدوي(ت ١١٢٧هـ)، **الشرح الكبير**، طبعة إحياء الكتب العربية، بيروت، بدون بيانات أخرى. ج٣ ص ١٤٠.

(4) النووي، **المجموع**، ج ١٢ص ٣٢٦.

في واقعات الجصاص، وعليه أكثر روايات المضاربة، وبه يفتى، واختاره النسفي وأبو اليسر البزدوي، وقال الإمام جمال الدين جدي: إن غره فله الرد، وإلا فلا"[١].

وفي قول المالكية بثبوت الخيار مطلقاً سواء غرر به أم لم يغرر، يقول ابن رشد: "إذا وقع في البيع غبن لا يتغابن الناس بمثله هل يفسخ البيع أم لا؟ فالمشهور في المذهب أن لا يفسخ، وقال عبد الوهاب إذا كان فوق الثلث رد، حكاه عن بعض أصحاب مالك، وجعل النبي ﷺ الخيار لصاحب الجلب إذا تلقى خارج المصر دليل على اعتبار الغبن"[٢].

ولكن رد بعض المالكية هذا القول وجعلوه خلاف المشهور من المذهب، وأثبتوا حق خيار الغبن حالة المسترسل فقط، فجاء في مواهب الجليل: "الثالث: إذا علم هذا فما ذكره ابن عسكر في العمدة والإرشاد من تشهير القول بالقيام بالغبن مطلقا خلاف المعروف في المذهب، ونص العمدة: ومن باع، أو ابتاع فغبن غبنا فاحشا ثبت له الخيار على المشهور، وقال جماعة من الشيوخ: إن كان بصيرا بقيمة المبيع فلا خيار له، وقال بعضهم: إن استسلم لبائعه ثبت له الخيار وإلا فلا.

ومثله ما حكاه في "الذخيرة" عن الطرطوشي، ونصّه: قال الطرطوشي: مذهب مالك: الخيار فيما خرج عن المعتاد فتحصل من هذا أن القيام بالغبن في بيع الاستئمان والاسترسال هو المذهب، وأنه لا قيام به في غيره إما اتفاقا، أو على المشهور، فلو قال المصنف: ولا بغبن، ولو خالف العادة إلا المسترسل لكان مقتصرا على الراجح من المذهب والله أعلم"[٣].

ومذهب الحنابلة أثبت حق الخيار في صور ثلاث سواء رافقها تغرير أم لا، وهي على النحو الآتي[٤]:

---

(1) ابن نجيم، **البحر الرائق**، ج ٦ ص١٢٦.

(2) ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد(ت٥٩٥هـ)، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، مؤسسة المعارف، بيروت، ط١، ١٤٢٧هـ ــ ٢٠٠٦م، ص ٥٩٤.

(3) الحطاب، **مواهب الجليل**، ج٦ ص ٤٠٤.

(4) ابن قدامة، **المغني**،ج٦ ص٣٦. المرداوي، **الإنصاف**، ج٤ ص ٢٨٣. ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج٢٨ ص٤.

الصورة الأولى: تلقي الركبان: فإذا تلقى الركبان فباعهم أو اشترى منهم، وقد غبنوا غبناً فاحشاً فلهم الخيار إذا هبطوا السوق، ويشهد لهذا القول ما رواه أبو هريرة أن رسول الله ﷺ قال: (لا تلقوا الجلب فمن تلقاه فاشترى منه فإذا أتى سيده السوق فهو بالخيار)[1]، ويحمل الحديث على الغبن؛ لأنّ الجالب إذا نزل السوق ولم يجد أنّه غبن فلا فائدة من فسخ العقد والله أعلم.

الصورة الثانية: النجش: ويقصد بالنجش أن الزيادة في سعر السلعة، من أجل الإضرار بالمشتري، أو نفع البائع، أو كليهما، ويثبت الخيار مع النجش بشرط وجود الغبن، فيصح العقد، ويتوقف إجازته على المتعاقد.

الصورة الثالثة: المسترسل: والمسترسل هو الجاهل بقيمة السلعة ولا يحسن المبايعة، ويثبت له الخيار لجهله بالبيع، والظاهر أنّ غير المسترسل لا خيار له، لأنّه دخل على بصيرة بالغبن.

والظاهر من كلام بعض الفقهاء كالحنفية وبعض المالكية اعتبارهم التغرير كموجب للخيار، وهذا يؤيد معرفة الفقهاء لنظرية الاستغلال، فمجرد الغبن الفاحش لا يوجب الخيار عند الجمهور، وهذا يظهر الفرق بين الغبن ونظرية الاستغلال، فالغبن هو الزيادة الفاحشة في ثمن المبيع سواء رافقه تغرير أو تدليس أم لم يرافقه، والاستغلال يتضح من خلال وسائل التغرير والتدليس والغش واقتناص فرصة الحاجة والاضطرار.

والراجح فيما يرى الباحث ثبوت حق الخيار بمجرد الغبن الفاحش لمعاملة من تسول له نفسه استغلال حاجة الناس، والتغرير بهم بخلاف مقصده، فغبن المتعاقد وهو لا يعلم غبناً فاحشاً يعد غشاً وخديعةً، ومن هنا فالقول بثبوت الخيار يعالج الخلل الحاصل في البيوع.

---

(1) مسلم، **الصحيح**، كتاب البيوع، باب تحريم تلقي الجلب، حديث رقم ٣٨٢٣، ص٦٣٧ .

وثبوت الخيار بالغبن الفاحش يقيد بعدم العلم بقيمة الغبن عند وقت العقد، لاستكمال الرضا وقتئذ، يقول ابن حزم: "وأمّا إذا علم بقدر الغبن كلاهما، وتراضيا جميعاً به فهو عقد صحيح، وتجارة عن تراض، وبيع لا داخلة فيه، وأمّا إذا لم يعلما أو أحدهما بقدر الغبن ولم يشترطا السلامة ولا أحدهما بل له الخيار إذا عرف في رد أو إمساك"[1].

فالغبن في الشريعة الإسلامية يمثل من وجهة نظر الباحث الجانب المادي للاستغلال، وهو عدم التعادل والتفاوت بين طرفي المعادلة، وهو بذلك سهل المنال فيمكن ضبطه وتحديده، ولكن يبقى الجانب المعنوي من قصد الاستفادة من حالة ضعف المتعاقد لإجراء عقد لا تتناسب المنفعة المحصلة منه مقابل الثمن المبذول، وهذا هو حقيقة الاستغلال.

فخلاصة الحديث أنّ الاستغلال يعيق مبدأ الرضا الذي قامت عليه العقود والمعاملات، فلا يتصور استكمال رضا مع وجود استغلال أو ظلم؛ لذلك كانت الإشارة لمبدأ الرضا كونه طرفاً أساسيا في عملية التعاقد، ووجود الغبن دلالة وإمارة على تخلف الرضا عن مبنى العقد.

المطلب الثاني

الركن المعنوي لنظرية الاستغلال

ويسمى الركن النفسي، وهو الركن الثاني في نظرية الاستغلال، ويعتبر الأساس الذي يميز نظرية الاستغلال عن مفهوم الغبن، فالغبن هو"أن يكون أحد العوضين في عقد المعاوضة لا يساوي الآخر في القيمة بأن يكون أقل منه أو أكثر"، بغض النظر عن الحالة الإنسانية التي يتعرض لها الشخص، فالغبن يمثل الجانب المادي البحت، ولا يهمه النظر في حالة التعاقد سواء كانت حالة جهل أو اضطرار أم كانت حالة تغرير وتدليس وغش.

والركن النفسي يتكون من عاملين أساسيين:

---

[1] ابن حزم، المحلى، ج٨ ص ٢٤٢.

الأول: قصد الاستغلال؛ وهذا يتطلب علم المستغل بحاجة المستغل والقيام بانتهاز هذه الفرصة لتحقيق مكاسب شخصية لم تكن لتتحقق لولا ضعف الآخر، وقد أشرنا سابقاً لذلك.

العامل الثاني: ويتناول حالة الضعف الإنساني التي يتم استغلالها، ودفع الطرف الآخر للتعاقد بغبن فاحش تحت وطأة هذه الحالة، وقد تناولت الدراسة الفقهية حالات الضعف من خلال تخلف الأهلية لإجراء العقد كالجنون والصغر، ونقص المعرفة التامة كالجهل وقلة الخبرة، وتشويه الإرادة كعقود الإكراه والاضطرار، وسنشير إليها بإيجاز في حدود ما يخدم دراستنا.

أولاً: أهلية التصرف:

الأهلية لغةً من الأهل، وفلان أهل لكذا أي صالح للقيام به[1]، والأهلية اصطلاحاً: صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه [2].

والعقود الشرعية مبناها على الرضا، ويتجلى الرضا بأهلية المتعاقد بكونه عاقلاً بالغاً راشداً، ومن بعض صور عوارض الأهلية في هذا السياق ما يلي:

---

(1) ابن منظور، **لسان العرب**، ج١ ص٢٥٥ .

(2) وللأهلية مرحلتان: المرحلة الأولى: أهلية الوجوب؛ وهي صلاحية الإنسان لأن تثبت له حقوق وعليه واجبات، وهذه المرحلة فيها أهلية وجوب ناقصة تختص بالجنين قبل الولادة، وأهلية وجوب تبدأ بولادة الجنين حياً، وأهلية أداء: وهي صلاحية الشخص لصدور فعل عنه، وهذه المرحلة فيها أهلية أداء ناقصة تبدأ بمرحلة التميز فيعرف الفرد معاني الألفاظ المقصودة من العقود، ومرحلة أهلية الأداء الكاملة تتضح بكمال العقل والرشد وبلوغ مرحلة البلوغ للصبي المميز. أنظر:البخاري الحنفي، صدر الشريعة عبيدالله بن مسعود المحبوبي(ت٧٤٧هـ)، **التوضيح لمتن التنقيح**، ج٤ ص٣٣٥. مع: التفتازني، مسعود بن عمر(ت٧٩٢هـ)، **شرح التلويح على التوضيح**، تح زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ ــ ١٩٩٦م.

١- السفه:

السفه في اللغة: الخفة والجهل[1]، وفي الاصطلاح: خفة تعتري الإنسان فتبعثه على العمل بخلاف موجب العقل والشرع. يقول القرطبي: "فالسفيه المهلهل الرأي في المال الذي لا يحسن الأخذ لنفسه ولا الإعطاء منها، مشبه بالثوب السفيه وهو الخفيف النسج. والبذيء اللسان يسمى سفيها، لأنّه لا تكاد تتفق البذاءة إلا في جهال الناس وأصحاب العقول الخفيفة"[2].

وذهب الشافعية والظاهرية[3]إلى أن السفه في الدين والمال، يقول البيضاوي: "والسفيه أن يعتاد صرف المال لغير غرض ديني، أو دنيوي مباح، كالتغابن الفاحش، والإنفاق في المحرمات[4]".

فالسفيه هو المبذر لماله دون العقل والمنطق السليم، فهو لا يحسن إدارة أمواله فينفقها فيما لا يعود عليه بالنفع، فينفقها على ملذاته وشهواته، فيشتري السلعة الرخيصة بثمن مرتفع فيغبن في التجارات والمعاملات، ولأنّ الإسلام جاء ليحافظ على المقاصد الخمسة، ومنها المال فقد حرم إضاعة المال وإنفاقه فيما يضر ولا ينفع، قال الله تعالى: ﴿ وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا ﴾ [5] .

فالسفه يمثل حالة من حالات الضعف الإنساني التي تدعو الطرف الآخر لاستغلال هذه

---

(1) ابن منظور، لسان العرب، ج ٦ ص ٢٨٧.
(2) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مجلد٢ ج٣ ص٣٨٥ـ ٣٨٦.
(3) الشافعي، محمد بن إدريس(ت ٢٠٤هـ)، الأم، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٩٨٣م، ج٣ ص ٢٢٣. ابن حزم، المحلى، ج ٨ ص٢٨٧ .
(4) البيضاوي، عبدالله بن عمر، الغاية القصوى في دراية الفتوى(ت ٦٨٥هـ)، تح علي القرة داغي، دار الصلاح، ١٩٨٢،ج١ ص ٥١٤.
(5) سورة النساء: آية ٥ .

الحالة، فيحمل السفيه والمغفل على إبرام عقود ظاهر فيها الغبن وعدم المساواة بين ما يعطي وبين ما يأخذ.

٢- الجنون والعته:

الجنون خبل وخلل في العقل يعيق إجراء الأفعال والأقوال على وجهها الصحيح، لذلك كان الجنون عارضاً من عوارض أهلية الأداء لتخلف الإدراك والتمييز، فلا يترتب على تصرفاته آثارها الشرعية[١]؛ لحديث رسول الله ﷺ: (رفع القلم عن ثلاث عن النائم حتى يستيقظ وعن الصغير حتى يكبر وعن المجنون حتى يعقل أو يفيق)[٢]، فالفقهاء أجمعوا على بطلان تصرفات المجنون، لعدم قدرته على إجراء العقود وإنشاء التصرفات التي تساعد على تحقيق المصلحة ودفع المفسدة، والهدف من إجراء العقود والتصرفات بشكل عام جلب المصالح ودفع المفاسد[٣]".

والعته في اللغة نقص العقل، وقيل: المَعْتُوه الناقصُ العقل، والعته في الاصطلاح هو" ناشئة عن الذات توجب خللاً في العقل، فيصير صاحبه مختلط الكلام، فيشبه بعض كلامه كلام العقلاء، وبعضه كلام المجانين"[٤].

---

(1) أنظر: الغزالي، **المستصفى**، ج ١ ص ١٥٨ . البخاري، **كشف الأسرار**، ج ٤ ص ٣٧١ .عبد الواحد، فاضل، **أصول الفقه**، دار المسيرة، عمان، ط١، ١٤١٧هـ ــ ١٩٩٦م، ص ٦١.

(2) النسائي، **سنن النسائي**، كتاب الطلاق، باب من لا يقع من لا يقع طلاقه، حديث رقم ٣٤٣٢، ص ٣٦٢. قال الشيخ في الإرواء: **صحيح**. وقد ورد من حديث عائشة وعلي بن أبي طالب وأبي قتادة الأنصاري ــ رضي الله عنهم أجمعين ــ ". الألباني، **إرواء الغليل**، ج٢ ص ٧.

(3) التفتازاني، **التلويح مع التوضيح**، ج٢ ص ٣٤٩. البخاري، **كشف الأسرار**،ج٤ ص ٣٨٦ .وفيه "الخطاب يسقط عن المجنون كما يسقط عن الصبي في أول أحوال الصبا تحقيقا للعدل وهو أن لا يؤدي إلى تكليف ما ليس في الوسع ويسقط عن المعتوه كما يسقط عن الصبي في آخر أحوال الصبا تحقيقا للفضل وهو نفي الحرج عنه نظرا ومرحمة عليه".

(4) **الموسوعة الفقهية الكويتية**، ج٢٩ ص ٢٧٥. وأمّا حكم العته: فيقول صاحب "التلويح": وحكمه ــ أي: حكم العته ــ حكم الصبا مع العقل، وذلك لأنّ الصبي في أول حاله عديم العقل فألحق به المجنون، وفي الآخر ناقص العقل فألحق به المعتوه". التفتازاني، **التلويح مع التوضيح**، ج٢ ص ٣٥٢.

٣ـ تصرفات الصغير

الصغير ما دون سن التمييز لا يوجد له رضا، لذلك تصرفاته غير صحيحة، ويقوم الولي مقامه فيما يحتاج فيه إلى قبول، لأنّه لا يملك التمييز بين ما يحقق له نفعاً أو يدفع عنه ضراً، فإن بلغ سن التمييز، تعتبر المصلحة في تصرفاته فإن وجدت المصلحة فالتصرف صحيح فالتصرف صحيح، وإن انعدمت فالتصرف باطل، لذلك رُتبت الأحكام الشرعية بطلان التصرف أو وقف إجازته على الولي، حماية للصغير من الاستغلال .

ثانيا: المعرفة التامة:

جاءت الشريعة الإسلامية بالنهي عن كل عقد من شأنه التأثير على العلم بمواصفات المبيع، فنهى الشرع عن بيع المسترسل وهو الذي لا يحسن المبايعة أو يكون جاهلاً بالسعر.

ونهى النبي ﷺ: عن بيوع تلقي الركبان وبيع الحاضر للباد ونحوهما، لمنع استغلال جهل البادي بالسعر، ونهى الإسلام عن الجهالة بالمبيع واعتبره من باب الغرر، يقول ابن تيمية: "ومن المنكرات المنكرات تلقي السلع قبل أن تجئ إلى السوق، فإن النبي ﷺ نهى عن ذلك لما فيه من تغرير البائع، فإنه لا يعرف السعر فيشتري منه بدون القيمة"[1].

ونهى الشرع عن بيع النجش لما فيه من تدليس وتغرير بسعر السلعة سواء لمصلحة المشتري أو البائع، إلى غيرها من الصور التي تؤثر على إرادة المتعاقد، فيتم إجراء العقد بصورة لا تتحقق معها مصلحة التبادل المقصودة من تشريع العقد، مما يعني وجود طرف مُستغِل لجهل وضعف خبرة الطرف المقابل، وهذا ما يتم بيانه والوقوف عليه في بحث الفصول القادمة بإذن الله تعالى.

---

(1) ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن تيمية الحراني(ت٧٢٨هـ)، **مجموع الفتاوى**، دار الوفاء، المنصورة، ط٢، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م، مجلد ١٤ج٢٨ ص٤٦.

ثالثا: حرية التصرف: وتتمثل ببراءة المتعاقد من مشوهات الإرادة وعيوبها، ومن أمثلتها بيع المكره والمضطر:

الإكراه في اللغة الإلجاء، أكره الشخص أي ألجأه[1]، وعرفه ابن حجر:"إلزام الغير بما لا يريده"[2]. والاضطرار لغة من الضرورة، فيقال: اضطر، والاضطرار عبارة عن إكراه في ظروف تقتضي ذلك بلا تأثير من المتعاقد الآخر، كمن يأكل الميتة، أو يسرق طعاماً ليسد حاجته[3].

فالإكراه والاضطرار من عيوب ومشوهات الإرادة، فبوجودهما لا يستكمل رضا المتعاقد، ويمثل حالة من الضعف البشري يمكن انتهازها، وحمل صاحبها للإذعان والقبول بعقد يظهر التغابن فيه، وسيأتي توضيح المسالة في فصول قادمة إن شاء الله تعالى.

المطلب الثالث

شروط نظرية الاستغلال

من المعلوم أن لكل نظرية شروطاً لا بد من تحققها لتكوين الإطار العام للنظرية، وتعتمد نظرية الاستغلال على ثلاثة شروط، وهي على النحو الآتي:

أولاً: توفر القصد والنية للاستغلال:

وهذا الشرط يشير إلى مبدأ عظيم وهو القصد والنية، فلا بد من توفر القصد والنية فالأمور بمقاصدها؛ لقول النبي ﷺ: (إنّما الأعمال بالنيات، وإنّما لكل امرئٍ ما نوى)[4].

---

(1) ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا(ت٣٩٥هـ)، **معجم مقاييس اللغة**، تح عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، بدون طبعه، ١٤١١هـ ــ ١٩٩١م، ج٣ ص ١٧٣.

(2) ابن حجر، **فتح الباري**، ج١٢ ص ٤٣٧ .

(3) ابن منظور، **لسان العرب**، ج ١ ص٨١ .

(4) **متفق عليه**، سبق تخريجه ص٣٦.

فانتهاز فرصة الضعف للطرف الآخر والعلم أحد شروط نظرية الاستغلال، لأننا بصدد الحديث عن استغلال حالة ضعف، ولا يتم ذلك إلا بالعلم بهذه الحالة والإقدام على انتهازها وإجراء العقد بصورة ظالمة فيتم الحصول على منفعة سلعة لا تتناسب مع الثمن المبذول فيها، وقصد المستغِلُ من تحقيق أقصى ربح ومنفعة على حساب الطرف الآخر، ترفضه الشريعة الإسلامية وتمقته وتحاربه بكل الطرق والوسائل.

واستغلال ظروف الأفراد وحاجاتهم وقله خبرتهم قصد ذميم، يؤول إلى تهدم البيوت وانعدام الاستقرار الاقتصادي والذي يدفع لانعدام الاستقرار الاجتماعي، فالعلم بحالة الضعف عند المقابل، وتوفر القصد والإرادة لاستغلاله مع وجود حالة الضعف كشرط ثانٍ للنظرية، يجعلنا بصدد الحديث عن عدم المساواة بين الأداءات العقدية فقط، والتي تمثل حالة الغبن.

ثانياً: تحقق صورة من صور الضعف في المستغل:

الشرط الثاني وجود حالة ضعف، وهذا ميدان واسع لكثرة حالات الضعف وتنوعها، ونشير هنا إلى حالتين على سبيل المثال لا الحصر:

1- **حالات اقصادية:** فقد يتعرض الفرد لحاجة مادية، من أجل الحصول على الطعام والشراب أو الحصول على الدواء الذي أصبح يؤرق كثيراً من الفقراء والمحتاجين، خصوصاً في الدول النامية، فيموت نسبة كبيرة، فأمم تنفق على طعام كلابها أكثر مما تنفقه أمم أخرى على غذائها ودوائها. فالسوق "تمنح مكافآتٍ تسمح بإطعام الحيوانات التي يربونها بأفضل مما يستطيع الخاسرون إطعام أطفالهم"[1].

٢- **حالات اجتماعية:** فتفتقد كثير من الفئات القدرة على المساومة بسبب ضعف مركزها، فعلى صعيد الدول مثلاً زادت مديونية الدول النامية بسبب ضعف مركزها في المساومة سواء

---

(1) أنظر: عمر شابرا، الاسلام والتحدي الاقتصادي، ص ٧١.

على في مجال استيراد السلع الغذائية أم في مجال تصدير خامات المواد الأولية، وقد أجبرت الدول النامية بسبب المديونية أن تتخلى عن كثير من سيادتها للمنظمات الدولية، والأطراف الدائنة، وكذا يكون الحال من باب أولى مع الشركات الصغيرة، ومع العمال، ومع الأفراد بشكل عام.

ثالثاً: اختلال التعادل بين الأعواض محل التعاقد:

اختلال التعادلات المقصود منه الغبن، فهذا الشرط يمثل الركن المادي من أركان الاستغلال، وهذا الشرط هو الظاهر من عملية الاستغلال ويسهل الحكم عليه؛ لأنّه لا يبحث عن مكنون نفس الفرد هل كان يقصد الاستغلال أم لا؟ وهل كان يعلم بحالة الضعف لدى الطرف الآخر أم لا؟

فالمنظومة التشريعية ترفض الاختلال بكافة صوره سواء في مجال التبادل أم في مجال التوزيع، فكما أنّ الغبن الفاحش مرفوض في العقود والمبادلات، فكذلك التفاوت الواضح في توزيع الثروة لحساب الطبقات المتنفذة والمسيطرة في السلطة مرفوض شرعاً، فلا استبداد لرأس المال على حساب العمل كما عند الرأسمالية، ولا استبداد للعمل على رأس المال كما عند الاشتراكية، فالإسلام يمتلك نظاماً توزيعياً يحقق مصلحة رأس المال والعمل بكل عدل وإنصاف.

وقد وضعت الشريعة مجموعة من الإجراءات المناسبة لعلاج الغبن، فهي في الأصل أقامت منظومة أخلاقية تحرم كل وسائل الغش والظلم والاستغلال، وفي مسعى احترازي لمن يخالف المنظومة الأخلاقية شرع حق الخيار للمغبون بين إمضاء العقد أو إلغائه، وهكذا تمنع الشريعة الإسلامية الاستغلال عبر المسعى الأخلاقي والحقوقي.

وفي نهاية المبحث نشير إلى أنّ شرط توفر النية والقصد، وشرط وجود حالة ضعف يتم استغلالها" تمثل الركن المعنوي والنفسي لنظرية الاستغلال، لأنّ الاستغلال يتطلب وجود حالة

ضعف؛ فلا يمكن تحقق الاستغلال مع غياب حالة الضعف، ثم لا بد من العلم بها لتحقق الاستغلال، لأنّ المستغل يقصد الاستفادة من حالة الضعف، وهذا يتوقف على العلم بالحالة، وقصد استغلالها.

وشرط اختلال التعاقد بين الأعواض محل التعاقد يمثل الركن المادي وهو الغبن، ومن المعلوم أنّ الغبن يمكن ضبطه من خلال العرف و تقدير المقومين، وبهذا تتحقق النظرية بوجود حالة ضعف يتم الاستفادة للحصول على مكسب لم يكن ليتحقق لولا وجود هذه الحالة.

المطلب الرابع
غايات نظرية الاستغلال

من المعلوم أن لكل نظرية غاياتٍ وأهدافاً تسعى إلى تحقيقها، ومن أهم هذه الغايات والأهداف التي تسعى النظرية بتحريمها للاستغلال هي ما يلي:

١- تحقيق العدالة:

تسعى نظرية الاستغلال ــ بتحريمها الاستغلال - إلى تحقيق العدل بين أفراد المجتمع على صعيد المبادلات، فنظرية الاستغلال تمنع تحقيق أي مكسب على حساب ضعف الطرف المقابل، وهي بذلك تجعل عملية المساومة عملية حقيقية تخضع لظروف وعوامل السوق، مما يسمح بتحقيق مصلحة التبادل المقصودة من العقد بكل عدالة لطرفي العقد.

وعلى صعيد التوزيع للثروة تعتبر هذه الغاية هي الغاية الرئيسة للنظرية؛ لأن أي مجتمع اقتصادي يبحث عن التوزيع العادل كثمرة من ثمار الاقتصاد وكدلالة على نجاح هذا النظام[1]، لذلك فنظرية التوزيع في الاقتصاد الإسلامي تعتمد على أساس العمل والحاجة كأسس حقوقية للتوزيع، وتمنع الاستغلال القائم على الاستئثار بالمنافع العامة بالقوة والغلبة، كامتلاك الأصول

---

(1) أنظر: شيحة، الاقتصاد العام للرفاهية، ص ١٦٢.

العامة، والمواد الأولية للصناعات، أو الاختصاص بإحياء الأرض لجهة معينة، أو الحصول على حق التعدين لفئة محددة، ونحو ذلك. وهذا كله يمنع سيطرة فئات محددة على أصول الثروات والأموال على ضوء قوة المركز الاجتماعي فحسب، ويتيح الفرصة أمام الجميع للحصول على الثروة القائمة على العمل والإنتاج بكل كفاءة وجدية.

فالشرائع السماوية عموماً نزلت ليقوم الناس بالقسط والعدل، والشريعة الإسلامية تميزت بمنظومة أخلاقية وحقوقية إلزامية في العقود، تمنع الظلم و تحقق العدل، يقول ابن تيمية: "إنّ عامة ما نهي عنه في الكتاب والسنة من المعاملات يعود إلى تحقيق العدل والنهي عن الظلم: دقة وجله، مثل أكل المال بالباطل وجنسه من الربا والميسر، وأنواع الربا والميسر التي نهى عنها النبي ﷺ: مثل بيع الغرر، وبيع حبل الحبلة، وبيع الطير في الهواء"(١).

وغاية النظرية بتحريمها الاستغلال هو تحقيق العدل في العقود وفي التوزيع بين طبقات المجتمع، فالعدالة التوزيعية هي النتيجة الحتمية التي تحدد مصداقية النظام وقدرته على الاستمرار والثبات، مع الأخذ بعين الاعتبار الكفاءة في تخصيص الموارد، وهي الغاية الثانية للنظرية.

٢- تحقيق الكفاءة الاقتصادية:

تسعى نظرية الاستغلال إلى تحقيق الكفاءة الاقتصادية من خلال منع الأنشطة الاستغلالية نحو عقود الربا والاحتكار، مما يكفل ببقاء الأسعار وفق عوامل السوق، وبالتالي فإن منظومة الأسعار التي تبلور القيم النسبية الحقيقة للموارد يقابلها تخصيص كفء للمورد.

فتحريم عقود الاستغلال كعقود الربا والاحتكار وعقود المقامرات والمراهنات، تدفع إلى التركيز على المشاريع الاستثمارية الحقيقة عبر العقود الشرعية من المضاربة والمشاركة

---

(١) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مجلد ١٤ج٢٨ ص ٢١٣.

ونحوهما، وتبتعد عن المشاريع التمويلية، والاقتصاد الوهمي المبني على الدين وتراكماته، الذي يولدّ التضخم، ويحدث الأزمات المالية والاقتصادية.

٣- تحقيق الرفاهية الاجتماعية:

إن الناظر في **مقاصد الشريعة** يلحظ أن رفاهية الفرد والمجتمع هو مقصد أساسي من مقاصدها، من خلال تخصيص كفؤ للموارد يتجه لإشباع الحاجات الأساسية للمجتمع، فالمنطق التشريعي لا يراعي تحسينياً إذا كان في مراعاته إخلال بحاجي، ولا يراعى حاجياً إذا كان في مراعاته إخلال بضروري"(١).

بخلاف النظام الرأسمالي الذي يسعى لتخصيص الموارد أيّا كان نوعها، فهو منحاز لإشباع الرغبات الاستهلاكية المفتعلة بحيث تهمل الحاجات الأساسية إهمالاً فادحاً، وهو كذلك لا يعتد بالتوزيع فيترك الأمر إلى قوة الطبقات الحاكمة حتى ظهر ما يعرف بقانون الأجر الحديدي وميزة الفقر، وهذا كله يجعل الرفاهية الاجتماعية حكراً على ثلة معينة، ويركز الثروة بأيدي فئات قليلة (٢).

ونظرية الاستغلال بمسعاها لتحقيق توزيع عادل بين طبقات المجتمع وتخصيص كفؤ للموارد، هي تكفل حالة من الرخاء العام لأفراد المجتمع، لأنّه حقق استخدام أمثل للموارد وعائد توزيعي أكبر على طبقات المجتمع المختلفة.

٤ – تحقيق الاستقرار الاقتصادي والاجتماعي

إن نظرية الاستغلال بتحريمها للنشاطات والممارسات التي من شأنها إلحاق الضرر بالغير والتغرير به، عبر وسائل الغش والخديعة، والدعوة إلى تخصيص الموارد بشكل متكافئ

---

(١) الشاطبي، **الموافقات**، ج١ ص ٢٠٣.

(2) شابرا، **الإسلام و التحدي الاقتصادي**، ص ٧٣.

مع توزيع عادل للثروة يحقق الرفاهية الاجتماعية والتي تلقي بظلالها على الاستقرار الاجتماعي والاقتصادي.

وما يتعرض له الاقتصاد من أزمات وتقلبات يعد من أهم أسبابه أن ما يوزع على الناس من دخول لا يكفي لشراء ما أنتجوه من سلع بسبب سوء التوزيع، وبالتالي سيكون الطلب الكلي أقل من العرض الكلي مما يسبب الكساد والبطالة، ولو منع الاستغلال وتحقق العدل التوزيعي وأنصف العاملون من قيمة الناتج لبرأ الاقتصاد من ذلك، وفي النظريات المفسرة لدورات الأعمال كنقص الاستهلاك، وفيض الاستثمار ما يدلل على هذا.

وجاء في "فخ العولمة" في معرض الكلام عن خطورة التوزيع اللامتساوي في الولايات المتحدة الأمريكية: إنّ لهذا الانحدار آثاراً وخيمة على مجمل الحياة الاجتماعية، كما أنّه يهدد على نحو متزايد الاستقرار السياسي... ويلاحظ لوتوك الاقتصادي في مركز الدراسات الاستيراتيجية والدولية، أن الرأسماليين يزدادون ثراءً والطبقة العاملة تزداد فقراً، وأنّ المنافسة المعولمة تطحن الناس طحناً وتدمر التماسك الاجتماعي(1).

منطوق النظرية

إنّ المنطق التشريعي لنظرية الاستغلال من خلال منظومة أخلاقية وحقوقية؛ يقرر منع استغلال حالة الضعف البشري بجميع صورها وأشكالها، وهو بذلك يضمن تحقيق التكافؤ بين المغانم والمغارم وفق أسس حقوقية تكفل تحقيق توزيعاً عادلاً، ويحققُ تبادلاً متكافئاً بمنع الأنشطة الطفلية والعقود الوهمية.

---

(1) أنظر: هانس، **فخ العولمة**، ص ٢٠٨ـ ٢٠٩. ويقول الدكتور مصطفى شيحة: "ولكن الرأسمالية الليبرالية تحولت في مرحلة تالية إلى رأسمالية احتكارية. فمع زيادة فائض القيمة وتعميق قوى الاستغلال وتطور الميكنة والتقدم التكنولوجي واتساع السوق والغزو الاستعماري، قضت القوى الاحتكارية على وظائف السوق لتحل محلها في عمليات توزيع وتخصيص الموارد وتحديد الأثمان والأرباح. وسيطرت هذه القوى الاحتكارية على قوى الإنتاج والتوزيع والاستهلاك". شيحة، **الاقتصاد العام للرفاهية**، ج١ ص ٧٩.

الفصل الثاني
موقف نظرية الاستغلال من التوزيع

المبحث الأول

ماهية الاستغلال والتوزيع في الأنظمة الاقتصادية

تعد نظرية التوزيع في الاقتصاد الوضعي أحد أعمدة علم الاقتصاد، فهي المسؤولة عن تفسير توزيع الثروة، وسنشير إلى ما يخدم دراستنا حول علاقة التوزيع بنظرية الاستغلال، وذلك في المطالب القادمة إن شاء الله تعالى.

المطلب الأول

أهمية التوزيع وعناصر الإنتاج

التوزيع في اللغة هو القسمة والتفريق، فيقال وزع الشيء إذا قسمه وفرقه[1]. والتوزيع في اصطلاح الاقتصاديين "تقسيم الناتج الكلي بين أفراد المجتمع وقطاعاته"[2].

وتعد نظرية التوزيع على قدر من الأهمية، إذ يعتبر الاقتصاديون أنّ توزيع عائدات الدخل الكلي على عناصر الإنتاج هو أول محددات التنمية الاقتصادية لأي مجتمع[3]. وتنبع أهمية التوزيع من كونها عنصراً أساسياً في تحقيق رفاهية المجتمع بشكل عام، ورفاهية الطبقة العاملة بشكل أخص، يقول كلارك: "إنّ اهتماماً عملياً كبيراً يوجه نحو المشكلة الأساسية في الاقتصاد، وهي مشكلة توزيع الثروة بين المطالبين بها، إذ أنّ رفاهية الطبقة العاملة تعتمد على ما تحصل عليه قليلاً كان أو كثيراً من عناصر الثروة والدخل"[4].

عناصر الإنتاج:

كان الاقتصاديون في الماضي يحصرون عناصر الإنتاج بعنصري الأرض والعمل، ثم

---

(1) ابن منظور، **لسان العرب**، ج ٥ ص ٢٨٦. الرازي، **مختار الصحاح**، ص ٣٢٥.

(2) حسين،عمر، **مقدمة علم الاقتصاد نظرية القيمة**، دار الشروق، ط٦، ١٩٨٢م، ص ٦٥.

(3) شيحة، **الاقتصاد العام للرفاهية**، ١٦٢.

(4) Stonier and Hague D.C. **Economic Theory**, London, 1975,p.210

أضيف إليها عنصر رأس المال، وأخيراً أضيف عنصر التنظيم لتكتمل هذه العناصر الأربعة في الاقتصاد الوضعي[1].

فالأرض ويقصد بها جميع الثروات والمصادر الطبيعية في باطن الأرض وعلى سطحها.

والعمل ويقصد به كل الموارد البشرية الداخلة إلى العملية الإنتاجية، ومتمثلة بالجهد البدني، والذهني المبذول في العملية الإنتاجية، ويعتمد هذا: العنصر على ثلاثة عوامل:

١- عدد السكان فكلما ارتفع عدد السكان زادت الحاجة إلى العمل.

٢- التدريب للعمل فكلما زادت الدورات التعليمية والتدريبية، تحسن الإنتاج وزادت فاعليته.

٣- العلاقة القانونية بين العامل ورب العمل من ساعات العمل وحقوق العامل.

ورأس المال: ورأس المال هو المال الناتج من عمليات إنتاج سابقة ويستخدم لإنتاج سلع جديدة، ويشمل المصانع والآلات، والمواد الأولية، والسلع المخزنة، ورأس المال منه ما هو نقدي والآخر عيني.

والتنظيم وعائده الربح: والتنظيم يمثل الإدارة المتبعة لتحقيق الإنتاج المطلوب بأقل التكاليف، للحصول على أكبر عائد في العملية الإنتاجية، ويعتبر المنظم مسؤولاً مسؤولية مباشرة عن العملية الإنتاجية، من ناحية القرارات المتعلقة بنوع السلعة المراد إنتاجها، ووسائل التخزين المناسبة، والموائمة بين عناصر الإنتاج جميعها، هذا في النظام الرأسمالي، أمّا في النظام الاشتراكي فالعمل هو العنصر الوحيد الذي يستحق المكافأة.

---

(1) محمد إبراهيم، **في مبادئ الاقتصاد "نظرية القيمة والتوزيع**، دار الجامعات المصرية، بدون طبعة،١٩٧٥، ص ٧٧ــ ٨٧. وقد نبّه أحد السادة المناقشين مجزياً بخير إلى اعتبار المعرفة الفنية عنصراً إنتاجياً ذات أهمية بالغة في الوقت الحاضر.

المطلب الثاني

الاستغلال ونظريات التوزيع الكلاسيكية

أولا: القانون الحديدي للأجور:

من نظريات الأجور نظرية حد الكفاف، ويرى أنصار هذه النظرية أنّ مستوى الأجور يتحدد بما يعادل قيمة الضروريات اللازمة لمعيشة العامل في الحد الأدنى، وأول من تكلم عن هذه النظرية الاقتصادي الفرنسي "تورغو" في منتصف القرن التاسع عشر، وتابعه زعيم العمال الألماني "لاسال" ودافع عنها وسماها "القانون الحديدي للأجور"، وجاء ريكاردو أيضاً ليثبت هذا القانون ويدافع عنه[1].

وتحديد أجر العامل بالحد الضروري للمعيشة، ينطلق من معاملة العامل كالسلعة، فالسلعة يحدد سعرها بما أنفق فيها من تكلفة إنتاج، وكذلك العامل يحدد أجرته بالنفقات الضرورية لمعيشته، وبناءً على مضمون النظرية فالعامل أشبه بالآلة التي تحتاج إلى نفقات مادية في سبيل إدارتها وإصلاحها، واستبدالها بغيرها، وكذلك العامل يحتاج إلى أجر كي يبقى على قيد الحياة، ليبقى خادماً وعبداً لصاحب العمل ورأس المال.

وتقوم فلسفة هذا القانون[2] على أنّ حركة العرض والطلب في سوق العمل كفيلة بالمحافظة على الأجور، فالعامل إذا أخذ أجراً أكبر من حد الكفاف سيترتب عليه تحسن معيشته وزيادة إنجابه مما يزيد من عدد العمال عن المطلوب فيزيد العرض ويقل الطلب على العمل فتقل أجور العمال، وإن أخذ أجراً أقل من حد الكفاف فستسوء حالته الصحية، ويقل إنجابه،

---

(1) جالبرث، جون كنيث، **تاريخ الفكر الاقتصادي**، الماضي صورة الحاضر، ترجمة أحمد بلبع، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٤٢١هـ ــ ٢٠٠٠م، ص 132.

(2) المرجع ذاته، ص ١٣٤. نايهانز، جورج، **تاريخ النظرية الاقتصادية الإسهامات الكلاسيكية ١٧٢٠ــ ١٩٨٠م**، ترجمة صقر أحمد صقر، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ط١، ١٩٧٧م، ص ١٥٥. نامق، صلاح الدين، **توزيع الثروة بين النظامين الرأسمالي والاشتراكي**، دار المعارف، مصر، ١٩٦٧م، ص ٨٦. شقير، **تاريخ الفكر الاقتصادي**، ص ١٨٧. عيدة، محمد عمر، شعبان، عبد الحميد محمد، **تاريخ الفكر الاقتصادي**، الشركة العربية المتحدة للتسويق، القاهرة، ط١، ٢٠٠٩م، ص ٢٢٧.

وتزيد عدد الوفيات للتدهور الصحي، وهذا يقلل من عرض العمل، فيزيد الطلب على العمل فترتفع أجور العمال إلى مستواها الأول، الذي يمثل الوضع التوازني بما يعرف بحد الكفاف.

ومن خلال هذا القانون يتضح الموقف السلبي للرأسماليين تجاه الطبقة العاملة، والاستغلال الصارخ لقدراتهم ولحقوقهم، فالعمال يعملون ساعات طويلة في المصانع ليحصلوا على ما يبقيهم أحياءً ليواصلوا العمل والإنتاج، والرأسماليون يحصلون على معظم الناتج، واستغلال العمال وبخس حقوقهم لا مجال للحديث عنه في النظام الرأسمالي؛ لأنّ القانون الذي يضبط التوزيع هو قوة الطبقات الاجتماعية التي لا مجال لتغيره.

يقول ريكاردو: "إنّ ناتج الأرض، أي كل ما هو مستخلص من سطحها نتيجة اتحاد مجهود العمل والآلات ورأس المال، يقسم بين طبقات المجتمع، فإنّ النسب المخصصة من ناتج الأرض تحت مصطلحات الريع والربح والأجر تختلف وتتمايز، ويبقى إذن أنّ تحديد القوانين التي تنظم عملية التوزيع تعتبر المشكلة الرئيسة في الاقتصاد"[1].

أمّا جون ستيورات ميل فيرى أنّ توزيع الثروة يخضع لأفكار الطبقة الحاكمة، فيقول: "فالقواعد التي بمقتضاها يتحدد التوزيع تصنعها أفكار ومشاعر الفئة الحاكمة في المجتمع، وهي مختلفة جدا باختلاف العصور والبلدان"[2].

ثانياً: الاستغلال ونظرية الإنتاجية الحدية:

تقرر هذه النظرية[3]: أنّ كل مدخل يكافأ بما يساوي قيمة إنتاجيته الحدية؛ فمن يشترك في الإنتاج يحصل على نصيب منه يعادل إنتاجيته، فيتحدد مستوى الأجر مباشرة بإنتاجية العمل،

---

(1) نقلاً عن: شيحة، **الاقتصاد العام للرفاهية**، ص ١٦١.

(2) شابرا، **الإسلام والتحدي الاقتصادي**، ص ١٣٠.

(3) نايهانز، **تاريخ النظرية الاقتصادية**، ص ٢٤٦ــ ٢٤٩، وص ٢٥٩. لبيب شقير، **تاريخ الفكر الاقتصادي**، ص ٢٤١. أبو علي، محمد سلطان، خير الدين، هناء، **الأسعار وتخصيص الموارد**، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، بدون طبعة، ١٩٧٢م، ص ١١٧. نامق، صلاح الدين، **توزيع الثروة بين النظامين الرأسمالي والاشتراكي**، دار المعارف، مصر، ١٩٦٧م، ص ٩٢.

والذي يحدد الأجر هنا تفاعل قوى الطلب على العمل مع قوى العرض، فإذا كان العرض ثابتاً فإنّ الذي يحكم تحديد الأجور على المدى القصير هو إنتاجيته الحدية.

وتفترض النظرية وجود المنافسة التامة كشرط أساسي في قيام السوق، فالمنافسة التامة في السوق تعمل كيد خفية، يقول آدم سميث في أثناء كلامه عن دور المصلحة الذاتية: في هذه الحالة، كما في حالات أخرى كثيرة، تقوده يد خفية نحو تحقيق غاية لم تكن جزءاً من مقصده... وأنا لم أعرف أبداً أن خيراً كثيراً تحقق على أيدي من يسعون إلى الخير العام، فذلك في الحقيقة تصنع ليس شائعاً بين التجار، ولا يحتاج إثناؤهم عنه سوى إلى استخدام كلمات قليلة للغاية [1].

فالمنافسة تحقق التوازن عند النقطة التي تصبح فيها التكلفة الحدية مساوية للسعر المنتج، وهي بذلك تقيد المنتج من الزيادة في الثمن، وهذا يحقق مصلحة الفرد والمجتمع ويقيد الاستغلال، بدون حاجة لتدخل الدولة أو أي طرف آخر.

وفرضية المنافسة التامة كشرط أساسي في خلق التوازن في السوق، ومع ذلك فتحقيق المنافسة التامة أقرب ما يكون للخيال "فالمنافسة التي كانت الشكل السائد لعلاقات السوق في بريطانيا القرن التاسع عشر لم تعد تحتل ذلك المركز، لا في بريطانيا ولا في أي مكان في العالم الرأسمالي"[2].

وتحقق شرط المنافسة التامة بدون تحديد وتنظيم، يفضي إلى "مقعدين يتضورون من الجوع، إلى أطفال يعانون من سوء التغذية، إلى تخليد منحنيات "**لورنز**" البيانية التي تدل على حالة تفاوت كبير في الدخل والثروة لأجيال أو للأبد"[3].

---

(1) أنظر: جورج نايهانز، **تاريخ النظرية الاقتصادية**، ص ٧٩.

(2) شابرا، **الإسلام والتحدي الاقتصادي**، ص ٧٨.

(3) أنظر: المرجع ذاته، ص ٧٣.

فالسوق التنافسية القائمة على تحقيق المصلحة الخاصة، وبدون ضوابط وكوابح تفرز ميولاً للاحتكار، وقد تقرر أنّ النظرية تحدد مكافأة كل مدخل إنتاجي بما يساوي قيمة إنتاجيته الحدية، لكن في الواقع صار المدخل يكافأ بما يساوي إيراد إنتاجيته الحدية، ثم بما يساوي متوسط كلفته بسبب قيام الاحتكار في سوقي المدخل وسوق الناتج، وهذا الفارق يمثل الاستغلال(١).

وجعلت النظرية الحدية اهتمامها على سعر المدخل وكمية الموارد المساهمة في العنصر الإنتاجي، وبذلك فهي تبحث من جانب سعر المدخل لا من جانب توزيعه، وهي بذلك تقصي البعد الاجتماعي لنظرية التوزيع، لتنقل البحث من مجال التحليل الاقتصادي إلى مجال التحليل الرياضي(٢).

فخلاصة القول أنّ النظرية الحدية لم تحاول حل مشكلة تكدس الثروة وتحسين التوزيع، وهي بذلك تلحق بركب من سبقها من القول بجبرية أنظمة التوزيع أو أفضليتها ليكن الضحية هو العامل والفقير، الذي لا مجال مع هذا النظام بتحسن أوضاعه وكسب ثمرة عمله مما يحول هذا النظام والمجتمعات الرأسمالية كما يرى مينسكي إلى "مجتمعات ظالمة وغير كفوء"(٣).

فالخوض في تعديل نظام التوزيع اعتراض على إرادة الطبيعة التي فرزت المجتمعات إلى طبقات ثرية وغنية تستحق رأس المال؛ لأنّها قادرة على الادخار والاستثمار وتحقيق الكفاءة الاقتصادية، ومجتمعات فقيرة يجب أن لا يتحسن وضعها حتى تبقى معادلة السوق صحيحة ومستمرة.

---

(١) أبو علي، سلطان، **الأسعار وتخصيص الموارد**، ص ٣٠٠. روبسون، جوان، إتيويل، جون، **مقدمة في علم الاقتصاد الحديث**، ترجمة فاضل مهدي، دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٨٠م، ص ٧١.

(2) جالبرث، **تاريخ الفكر الاقتصادي**، ص ١٤١.

(3) أنظر: شابرا، **الإسلام والتحدي الاقتصادي**، ص ٧٣.

ثالثاً: مزية الفقر

ذهب قسم من منظري الاقتصاد كآثر يونغ وإدجر فرانسيس إلى أنّ الفقر مزية يجب أن يحافظ عليها لتحقق الكفاءة الاقتصادية، وفلسفتهم أنّ أجر العامل كلما كان منخفضاً كان دافعاً للعامل أن يزيد العمل، وهذا يضمن جدية العمل، فالفقر عنصر أساسي في زيادة عرض العمل، فلا بد من المحافظة على هذه المزية[1].

فالفقر ميزة كونه يحمي هذه الطبقات من الانحراف والكسل، لأنّ معدل الأجر المرتفع لهذه الطبقات التي تعاني من الجهل تدفع بهذه الطبقة إلى الانحراف الأخلاقي، مما ينعكس على إنتاجية وكفاءة تلك الطبقات، ومن هذا المنطلق فالتعليم مرفوض لهذه الفئة؛ يقول برنادر ماندفيلي: "إنّ أطفال الفقراء والأيتام ينبغي أن لا يعطوا أي تعليم على حساب المجتمع، بل ينبغي أن يوظفوا للعمل في سن مبكرة، فالتعليم يخرب(استحقاقهم للفقر) [2]".

وبهذه النظرة أطرت القواعد التي تحكم رفاهية المجتمع، فالطبقات الارستقراطية تعطى دخولاً أكبر لما تمتاز به من العلم وحسن إدارة المال، وإشباع الرغبات بطريقة أفضل وأكثر نضجاً من الطبقات الفقيرة؛ لأنّ الناس من طبقات عليا هم آلات استمتاع أفضل من أولئك الذين هم من الطبقات الدنيا، فهم أفراد حساسون وقابلون للتعلم.. والرجال أفضل استمتاعاً من النساء، الارستقراطي أفضل استمتاعاً من العامي... ولتعظيم سعادة المجتمع فإن دخولاً أكبر تُعطى للارستقراطي أكثر مما هي للعامي، وللرجل أكثر من المرأة[3].

فيتضح هنا أنّ هناك مصادقةً أخلاقيةً على البخس، فقسمة الناتج من خلال قانون نظرية ميزة الفقر تتوافق مع البخس الحقوقي من خلال نظرية الأجر الحديدي ونظرية الإنتاجية الحدية،

---

(1) جالبرث، **تاريخ الفكر الاقتصادي**، ص ١٣٦ــ ١٣٧.

(2) نقلاً عن: السبهاني، **الأسعار وتخصيص الموارد**، ص ١٣٧.

(3) Tisdeel, C,A. **The Theory of Economic Allocation**, Sydny . John Wiley and Sons Astralia Pty Ltd, 1972, p.276.

فالقسمة تنحاز للطبقة الحاكمة، وملاك الأرض على حساب الطبقة العاملة والكادحة، فالعامل يبذل جهده ولا يحصل في نهاية الأمر إلا على فتات الناتج، وهذا التناقض بين الثراء الفاحش على حساب الطبقات الكادحة، لن يحقق أي تقدم للنظام الاقتصادي ممّا قد يعجل زواله.

وكما أنّ هناك مصادقة حقوقية على بخس العامل حقه، فقد كانت هناك مصادقة أخلاقية من خلال ميزة الفقر، فالعامل لا يحصل على حقه من الإنتاج، فهو يعمل بشكل كبير ليحصل على نسبة بسيطة من الناتج، ويذهب الباقي لرأس المال والأرض، وهذه النسبة لا مجال لتغيرها حسب قوانين الطبيعة التي فصلت الناس بين طبقات عليا، وطبقات سفلى ومصلحة المجتمع.

يقول وليام سومنر: إنّ أصحاب الملايين نتاج للانتخاب الطبيعي... هم وكلاء المجتمع الذين انتخبتهم الطبيعة للقيام بعمل معين، إنّهم يحصلون على أجور عالية، ويعيشون في بحبوبة وترف، ولكن هذا الوضع جيد للمجتمع[١].

فهاهو ريكاردو وانطلاقاً من نظرية مالثوس في السكان[٢] نراه ينظر لحتمية التوزيع على أساس القانون الحديدي للأجور، أمّا ادجورث فقد أكدّ على عنصر مزية الفقر بفلسفته أنّ صلاح المجتمع الاقتصادي متوقف على بقاء الطبقة الكادحة في موقعها دون تقدم؛ لأنّ أي تقدم على تحسين أوضاعها هو خلل في النظام الاقتصادي القائم، وبذلك تخلت النظريات الحديثة عن أي أساس خلقي في تبرير تحليلاتها الاقتصادية، "وهكذا يندفع المنطق عن اللامساواة، بل اللاعدالة طوراً بمزية الفقر، لأجل جدية العمال وفضيلتهم، وطوراً بمحدودية قدرة العوام على اشتقاق المنافع من الدخول المعطاة لهم، لكن من رحمة الله سبحانه وتعالى بهذه الأمة أن لا يكلها

---

(١) جالبرث، **تاريخ الفكر الاقتصادي**، ص ١٣٨.

(٢) نظرية مالثوس في السكان تشير إلى أنّ الناس يتزايدون بمتوالية هندسية، بينما الموارد تتزايد بشكل متوالية عددية، وهذا يتسبب بالصراع بين الناس للحصول على الموارد وعلى رأسها الموارد الغذائية. نايهانز، **تاريخ النظرية الاقتصادية**، ص ١٣٣. جالبرث، **تاريخ الفكر الاقتصادي**، ص ٩٢.

إلى عقل قاصر، أو هوى مضل، أو شح متبع، إذ رسم لها منهاج التوزيع بالمذهب الاقتصادي الخارج عن نسبية الإدراك والانحياز الطبقي"[1].

وبذلك فالنظام الرأسمالي من خلال حتمية قوانين التوزيع يحمل الفقير مسؤولية فقره، والعامل مسؤولية بطالته، يقول سبنسر: إنّي ببساطة أطبق آراء السيد داروين على الجنس البشري... فلن يعيش في نهاية المطاف... غير من يتقدمون بالفعل(في ظل الضغط الناشئ عن النظام)... وهؤلاء لا بد أن يكونوا خيار جيلهم [2].

وبحتمية قوانين التوزيع تبقى قسمة الناتج غير متساوية، فالطبقات الغنية هي اصطفاء طبيعي، والطبقات الفقيرة لا يصلح لها إلا الفقر والجوع، فالنظام لا يفرز وسائل لمعالجة الخلل في التوازن؛ لأنّ ترك قوى السوق بدون ضوابط أخلاقية وحقوقية تفرز ثُلةً من المحتكرين يسيطرون على معظم الناتج، ويتحكمون بالطبقات الفقيرة والعاملة، ويحركون السوق وفق ما يحقق مصالحهم وأهدافهم.

أمّا ماركس فأكد على وجوب حصول العامل على ناتج جهده وعمله[3]، فيرى أنّ ضعف مركز العمال وتوسط فئات منتفعة بين العامل ورب العمل، مكن أصحاب الأعمال من زيادة ثرواتهم، وتضخم ممتلكاتهم، مما أعطاهم الفرصة على التحكم بمصير الطبقة العاملة.

فالماركسية وإن لم تقر بفكرة ميزة الفقر، برفع شعار التشريك في الإنتاج ثم التشريك في الاستهلاك، هي في الواقع العملي استغلت جهد العامل فقد استأثرت السلطات الاشتراكية في الغالب بالثروة، وحصلت على امتيازات عديدة فأصبح التعليم حكراً على الطبقة الحاكمة، وبذلك

---

(1) السبهاني، **الأسعار وتخصيص الموارد**، ص ٤٥٥.

(2) جالبرث، **تاريخ الفكر الاقتصادي**، ص ١٣٧.

(3) ماركس، كارل، **رأس المال نقد الاقتصاد السياسي**، ج١ ص ٤٢. ماركس، كارل، **الأجور والأسعار والأرباح**، ترجمة دار التقدم، موسكو، بدون بيانات أخرى، ص ٥٠.

ظهرت الطبقات الاجتماعية، ولم يحصل العامل إلا على نسبة محددة من الثروة لا تعادل ما يحصل عليه العامل من أجر عند الرأسماليين، وأصبحت الدولة أداة استغلالية لحقوق العمال والأفراد، فالعامل أصبح مستغلاً من جهة، ومصادر الحرية والكرامة من جهة أخرى.

فنخلص إلى نتيجة مفادها أنّ حالة ضعف العامل وعدم قدرته على المساومة، والموقع الاجتماعي الضعيف للعامل جعل منه سلعة يتنافس عليها رؤوس الأموال أيهم يحوزها إلى رحله.

المطلب الثالث

الاستغلال ونظرية فائض القيمة

يعد موضوع القيمة من المواضيع الدقيقة التي شغلت رواد الفكر الاقتصادي، يقول بوهم باروك: "والقيمة ليست المحرك الأصلي للكون الاقتصادي، ولكنّها أيضاً يمكن بها مقارنة ظواهر هذا الكون وقياسها، وتتوقف فكرة المنظر عن العالم الاقتصادي على فكرته عن ظاهرة القيمة"[١].

ونشير هنا إلى موقف بعض علماء الاقتصاد من نظرية القيمة في حدود ما يخدم دراستنا، وهي على النحو الآتي[٢]:

أولاً: آدم سميث: فالقيمة عند سميث لها معنيان، وقد تختلف قيمة الاستعمال اختلافاً بيناً، وضرب آدم سميث مثلاً بالماء والماس، فالماء يتمتع بقيمة عالية في الاستعمال، ويكاد

---

(١) شومبيتر، جوزيف، **عشرة اقتصاديين عظام**، ترجمة راشد البراوي، دار النهضة العربية، ص ٢٠٠.

(2) من أراد المزيد فعليه بمراجعة: حسين عمر، **نظرية القيمة**، ص ١٥٣وما بعدها. كركر، صالح ، **نظرية القيمة**، بدون بيانات أخرى.إبراهيم، مصطفى كامل، **نظرية القيمة** "نظرية الثمن"، دار النهضة العربية، ١٩٧٩م، بدون بيانات أخرى، ص٥. السبهاني، **الأسعار وتخصيص الموارد**، ص ٢٨ـــ ٧٣.

يكون عديم القيمة في المبادلة، وعلى العكس من ذلك الماس حيث أنّه ضئيل القيمة في الاستعمال، وهو باهظ القيمة عند المبادلة[١].

والناظر في أراء سميث يرى أنّه متردد في نظرية القيمة بين اتجاهين الأول يفسر القيمة بكمية العمل المبذول فيها، فالعمل هو العنصر الوحيد لقيمة السلعة، والاتجاه الآخر يعتمد على نظرية نفقة الإنتاج التي يشترك فيها الأجر مع الربح والريع كمصادر تحدد قيمة السلعة التبادلية في السوق[٢].

ثانياً: ريكاردو: رفض ريكاردو نظرية آدم سميث أنّ القيمة التبادلية تحدد بنفقة الإنتاج، بل يرى ريكاردو أن قيمة السلعة التبادلية يتوقف على كمية العمل المبذول لإنتاج هذه السلعة، فيرى ريكاردو أنّ السلعة التي يبذل بها ساعات عمل أكثر تكون قيمتها أعلى، فيقول "فإن الجزء الأعظم من السلع ينتج بالعمل، وبكمية العمل تتحدد قيمتها، فالعلاقة بينهما مطردة، وأي زيادة في كمية العمل المبذول في سلعة ما لا بد أن يزيد قيمتها، مثلما أن نقص العمل لا بد أن يخفضها"[٣].

ثالثاً: ماركس: يعتبر ماركس أنّ العمل البشري هو المصدر الوحيد للقيمة، فالقيمة التبادلية للأشياء تقدر بكمية العمل المبذول التي بذلت في إنتاجها، فيقول ماركس: "إن قيمة بضاعة ما بالنسبة إلى قيمة كل بضاعة أخرى، هي مثل نسبة وقت العمل الضروري

---

(1) جالبرث، **تاريخ الفكر الاقتصادي**، ص 80. النجار، سعيد، **تاريخ الفكر الاقتصادي من التجاريين إلى نهاية التقليديين**، دار النهضة العربية، بيروت، بدون طبعة، ١٩٧٣، ص ١٧٩.

(2) حسين عمر، **نظرية القيمة**، ص ١٥٩. النجار، **تاريخ الفكر الاقتصادي**، ص ١٩١ .

(3) حسين عمر، **نظرية القيمة**، ص ١٥٩. النجار، **تاريخ الفكر الاقتصادي**، ص ٢٢٣.

لإنتاج هذه إلى وقت العمل الضروري لإنتاج تلك، إذن فكمية العمل وحدها، أو وقت العمل الضروري في مجتمع معين لإنتاج صنف ما هي التي تحدد كمية العمل"[١].

ففي وجه نظر ماركس أنّ القيمة الحقيقة يجب أن تعود للعمال، باعتبار العمل هو الأساس الوحيد للإنتاج، فماركس يرفض أي تفسير للقيمة بغير العمل المبذول فهو يرفض المنفعة والندرة وغيرها، فيقول: "إنّ منفعة الشيء تجعل له قيمة استعمالية، وإن قيمته التبادلية هي نسبة كمية، يمكن بها تبادل القيم الاستعمالية فيما بينها، وتتغير تمشياً مع ظروف الزمان والمكان"[٢].

فالعمل هو أساس القيمة، يقول ماركس: "إنّ الذهب أغلى من الفحم الحجري؛ لأنّ البحث عن الذهب وفصله عن خلائطه الغريبة يقتضيان من العمل البشري والبضائع كمية أكبر بكثير مما يقتضيه استخراج القدر نفسه من الفحم الحجري"[٣].

بعد العرض الموجز لنظرية القيمة نلاحظ أنّ رواد الفكر الاقتصادي يبحثون نظرية القيمة كبحث مجرد عن علاقتها بالواقع التوزيعي، فريكاردو وماركس يتفقان حول فكرة كمية العمل هي المؤثر في القيمة، ولكن عند النظر نجد أنّهما يختلفان في توزيع الناتج؛ فريكاردو يجعل الناتج للعامل ورأس المال من خلال نظريته للقانون الحديدي للأجور، بينما ماركس يحصر توزيع الناتج في عنصر العمل باعتباره العامل الوحيد في الإنتاج، أمّا توزيع الناتج بين العامل ورأس المال وتكون الحصة الكبيرة لرأس المال فهي سرقة بشعة، يعبر عنها بفائض القيمة، فيعتبر ماركس: أنّ النظام الرأسمالي يفترض الانفصال التام بين العمال وبين ملكية

---

(1) ماركس، كارل، **رأس المال نقد الاقتصاد السياسي**، ترجمة محمد عيتاني، مكتبة المعارف، بيروت، ١٩٨١م، ج١ ص ٥٠.

(2) المرجع ذاته، ج١ ص ٤٢.

(3) ماركس، **رأس المال** ، ص ج١ ص ٥٠.

عوامل الإنتاج التي يمكن أن تخلصهم مما هم فيه من ظلم واضطهاد... إن الطبقة الرأسمالية تقوم بأخذ ما ينبغي أن يكون ملكاً للعمال من مصادر إنتاجية [1].

ويضرب ماركس مثالاً يوضح فيه استغلال العمال، وصورته: فرضية أنّ الكمية الوسطية من وسائل المعيشة الضرورية تتطلب ٦ ساعات من العمل الوسطي، وهي متجسدة في كمية من الذهب تساوي ثلاث شلنات، فإذا عمل كذلك فلن يعود للرأسمالي أي قيمة زائدة، أو فائض، ولكن الواقع أنّه يعمل ١٢ ساعة، ليحصل على ثلاث شلنات، والثلاث الأخرى ينتزعها الرأسمالي من العامل، ويعبر ماركس عن هذا الاستغلال بقوله: "والواقع أنّ الأمر سواء في أن يشتغل إنسان ثلاثة أيام في الأسبوع لنفسه في حقله الخاص، وثلاثة أيام بلا مقابل في أرض سيده، وأن يشتغل في المعمل أو الورشة ست ساعات في اليوم لنفسه، وست ساعات لرب عمله، وأن يكون جزءا العمل المدفوع الثمن وغير المدفوع، في الحالة الأخيرة، متمازجين تمازجاً لا انفصام له، وأن تكون طبيعة هذه الصفقة مموهة تمويهاً تاماً عن طريق الاتفاقية والدفع في آخر الأسبوع. في إحدى الحالتين يبدو العمل غير المدفوع الثمن مقدماً طوعاً، ويبدو في الأخرى منتزعاً كرهاً. وهذا هو الفرق كله" [2].

ويلخص ذلك في نظر ماركس إلى أنّ الطبقة الرأسمالية تحاول زيادة الأرصدة المالية، وتنمية الاحتكارات الرأسمالية، وهي كذلك لا تشعر بزيادة عدد العمال وزيادة بؤسهم وحاجتهم، مما يؤدي إلى جمع صفوفهم واتحاد قوتهم، وفي تلك اللحظة يصل النظام الرأسمالي ــ على حد

---

(1) أنظر: نامق، صلاح الدين، **النظم الاقتصادية المعاصرة وتطبيقاتها**، دراسة مقارنة، دار المعارف، القاهرة، بدون بيانات أخرى، ص ١٨٢.

(2) ماركس، **الأجور والأسعار**، ص ٥٥.

تعبير ماركس ـ إلى نقطة يتحتم عندها أن يمزق رداءه الذي طالما لبسه لأجيال طويلة وهو الملكية الخاصة [١].

فالطبقة الرأسمالية التي تستغل جهد العامل ستنتهي تدريجياً بسبب ثورات العمال، وستقضي على الملكية الفردية، وتعيد للطبقة العاملة والتي تمثل الغالبية الكبرى الحق المغتصب من الطبقة الرأسمالية المستغلة، وبذلك يحقق العدل والمساواة، فيتضح أنّ العامل الذي يتقاضى الأجر مقابل جهده في النظام الرأسمالي من خلال النظريات الموضوعة نحو الأجر الحديدي وغيرها من المؤسسات الخاصة، أصبح يتقاضى الأجر في النظام الاشتراكي من الحكومة، وهكذا لم تفلح الماركسية في إنقاذ العمال من وطأة الاستغلال في النظام الرأسمالي، "وهكذا يبقى الحلم الماركسي بإيجاد مجتمع تسوده المساواة والأخوة، مجتمع خالٍ من الأجور والطبقات الاجتماعية، تزول فيه في خاتمة المطاف مجرد حلم لم يتحقق. فالعامل لا زال يعمل لقاء الأجر ولا يتمتع إلا بقدر ضئيل من حرية الحركة. كما أنّ الطبقات الاجتماعية لا تزال قائمة دون تغير يذكر، أمّا ذبول الدولة وتلاشيها فلا أثر له. بل إنّ الدولة أصبحت أكثر قوةً وأشد حصانة[٢]".

وبذلك نرصد حالة الاستغلال من خلال نظرية القيمة في الفكر الرأسمالي بعودة الناتج لرأس المال على حساب العمل كما وضحناه سابقاً، وفي النظام الاشتراكي تذهب عوائد الإنتاج للعامل، وأنّ فائض القيمة وهو الفرق بين قيمة الناتج العيني وأجور العمال، المسلوب من العمال لمصلحة رأس المال على شكل فوائد وأرباح وريع يجب أن يعود لهم، ويلاحظ أنّ دراسة نظرية

---

(1) نامق، النظم الاقتصادية، ص ١٨٩ـ١٩٠.

(2) شابرا، الإسلام والتحدي الاقتصادي، ص ١٣٠.

القيمة التي استنزفت جهداً كبيراً ومباحث طويلة أفرغت من أي مضمون أخلاقي أو اجتماعي، فهي عبارة عن فتوى حقوقية يسحبها كل منظر حسب اتجاهاته الفكرية، وانتماءاته المدرسية[١].

المطلب الرابع

ماهيّة الاستغلال في التوزيع في الاقتصاد الإسلامي

يعرف محمد الزرقا التوزيع في الاقتصاد الإسلامي بـ "انتقال أو تقسيم أو إعادة تقسيم الدخل أو الثروة بين الأفراد عن طريق المعاوضة (كما في المبادلات السوقية)، أو عن طريق غيرها كالإرث، وسواء تم بين الأفراد(كالهبات والأوقاف)، أوعن طريق الدولة(كزكاة الأموال)، أو بين الدولة والأفراد(كضمان بيت المال لحد أدنى لمستوى معيشة الفرد)، وسواء أكان إلزامياً كصدقة الفطر أو تطوعياً كصدقة النافلة"[٢].

موقف نظرية الاستغلال من ضوابط التوزيع الأولي:

يمكن رصد ضوابط التوزيع الأولي بالأحكام الآتية[٣]:

---

(1) ويعد الاقتصاد الوضعي اقتصاداً يميل إلى الانتمائية، فمصدره بشري. يقول السبهاني: "يتسم الفكر الوضعي **بالانتمائية**، بمعنى أن كل مفكر يعبر عن مصالح الطبقة التي ينتمي إليها؛ فملاكُ الأرض لهم القيمة، لما يحتويه النظام من آليات تؤمن الثمن العادل للطرفين، وتمنع الاستغلال للمستهلك وللمنتج. مصالحهم التي يرعاها مفكروهم، وهي غير مصالح ملّاك رأس المال التي يرعاها المنظرون من أبناء طبقتهم، وهي غير مصالح العمال التي يدافع عنها أعلامهم، كما أنّ مصالح ألمانيا التي ينافح عنها (فردريك ليست) و(غوستاف شمولر)، هي غير مصالح انجلترا التي نظّر لها ريكاردو وتوماس مان". ولقد قبل الفكر الإنسانيّ بجناحيه: المثالي والمادي هذه القناعة؛ فقد أكد أفلاطون: "أن الشرائع مرآة من يسنها"، وأكد ماركس: "أنّ الأفكار السائدة أفكار الطبقات السائدة"، وقد تجلت هذه القناعة بوضوح في مجال التوزيع. لكن الأمر مختلف تماماً في الفكر الإسلامي، فهو ليس بفكر طبقة سائدة تملي على الآخرين ما يحقق مصالحها، ولا بفكر طبقة مسحوقة تريد أن تسود أنّ المذهب الاقتصادي في الإسلام، جزء من رسالة السماء إلى الأرض، أنّه فصل الحَكَمَ العَدْل بين خلقه، لذلك فهو مبرأ من الانحياز والانتمائية. السبهاني، عبد الجبار حمد، **الفكر الاقتصادي: رؤية نقدية**، مقال، بدون تاريخ. على شبكة الانترنت:
http://faculty.yu.edu.jo/Sabhany/.

(2) الزرقا، محمد أنس، "نظم التوزيع الإسلامية"، **مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامي**، جامعة الملك عبد العزيز، جدة، م٢، ع١، ١٤٠٤هـ ــ ١٩٨٤م، ص ٤ .

(3) المرجع ذاته، ص ١٢ــ ١٨. العوضي، **نظرية التوزيع**، ص ٣٠٨ ــ ٣٢٢ . المصلح، عبدالله بن عبد العزيز، **قيود الملكية الخاصة**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ ــ ١٩٨٨م، ص ٢٥٣ وما بعدها.

أولاً: المشاركة لأفراد الأمة في الثروات الطبيعية، والملكية العامة، وهي على قسمين:

الأول: المرافق العامة، وتشمل الجسور والطرق، وشواطئ الأنهار وما شابه ذلك.

الثاني: الثروات الطبيعية العامة، نحو الماء والكلأ والنار، فعن ابن عباس – رضي الله عنهما – قال: قال رسول الله ﷺ: (المسلمون شركاء في ثلاث؛ في الماء والكلأ والنار)[1]، فحصول الفرد على التملك لا بد فيه من العمل، وهذه الثروات لم تكن نتيجة عمل وجهد الفرد، فلا يستحق الحصول عليها، ولكن عند بذل الجهد والعمل بحيازة الماء أو الحطب أو العشب فيصح البيع، يقول ابن قدامة: "وأمّا ما يحوزه من الماء في إنائه أو يأخذه من الكلأ في حبله أو يحوزه في رحله أو يأخذه من المعادن فإنه يملكه بذلك وله بيعه بلا خلاف بين أهل العلم فإن النبي ﷺ قال: (لأنّ يأخذ أحدكم حبلا فيأخذ حزمة من حطب فيبيع فيكف الله به وجهه خير له من أن يسأل الناس أعطي أو منع) رواه البخاري[٢].

وروى أبو عبيد في الأموال عن المشيخة أنّ النبي ﷺ نهى عن بيع الماء إلا ما حمل منه، وعلى ذلك مضت العادة في الأمصار ببيع الماء في الروايا والحطب والكلأ من غير نكير، وليس لأحد أن يشرب منه ولا يتوضأ ولا يأخذ إلا بإذن مالكه، وكذلك لو وقف على بئره أو بئر مباح فاستقى بدلوه أو بدولاب أو نحوه فما يرقيه من الماء فهو ملكه وله بيعه لأنه ملكه بأخذه في إنائه"[٣].

---

(1) ابن ماجه، **السنن**، أبواب الرهون، باب المسلمون شركاء في ثلاث، حديث رقم ٢٤٧٢، ص٢٦٧. واللفظ له. أبو داود، **السنن**، كتاب الإجارة، باب في منع الماء، حديث رقم ٣٤٧٧، ص ٣٨٧. **وفي نصب الراية**، ج ٤ ص ٣٥٢. "قال البخاري: عبد الله بن خداش عن العوام بن حوشب منكر الحديث وضعفه أيضا أبو زرعة وقال فيه أبو حاتم: ذاهب الحديث انتهى كلامه. وأقرره ابن القطان عليه انتهى، وصححه الألباني، **صحيح ابن ماجه**، ج ٢ ص٦٤ .

(2) البخاري، **الصحيح**، كتاب المساقاة ، باب بيع الحطب والكلأ، حديث رقم ٢٣٧٣ ، ص٤٢١ .

(3) ابن قدامة، **المغني**، ج٤ ص ٢١٥.

ثانياً: منع الحمى الخاص، لقوله ﷺ: (لا حمى إلا لله ورسوله)[1]، فالشريعة الإسلامية بهذا المنع تؤكد على ضرورة المشاركة في الثروات العامة من جهة، وتقصي مبدأ القوة والاستئثار كأساس للتملك من جهة أخرى، وهذا بدوره يحمي صغار الملاك من الاستغلال والظلم من قبل كبار الملاك.

ثالثاً: أحكام الإحياء:سخر الله تعالى الأرض للناس ليعمروها بطاعة الله، فهم خلفاء الله في أرضه ويشمل ذلك الاستفادة منها ومن مكنوناتها، فالأرض التي لا مالك لها، و فقدت أسباب الحياة من زرع وماء ونبت تسمى الأرض الميتة، فجاءت الشريعة الإسلامية لتعيد لها أسباب الحياة، يقول ﷺ: (من أحيا أرضاً ميتة فهي له، وليس لعرق ظالم حق)[2]، وهذا يشير إلى أنّ المحيي قد يضيف قيمة سوقية تزيد الإنتاج الزراعي، فيستحق تملك الأرض بالعمل المبذول في إحيائها.

رابعاً: إقطاع الأرض: وهو إعطاء الإمام الأرض للأفراد ملكاً أو ارتفاقاً، وهو في حالة الارتفاق شبيه بعقود الاستغلال والامتياز التي تمنحها الدولة في العصور الحديثة لبعض الشركات أو الأفراد[3]، والدليل على إقطاع الأرض ما رواه وائل بن حجر: (أنّ النبي ﷺ أقطعه أرض بحضرموت)[4].

---

(1) البخاري، **الصحيح**، كتاب المساقاة، باب لا حمى إلا لله ولرسوله صلى ﷺ، حديث رقم ٢٣٧٠، ص ٤٢٠. وقال بلغنا أن النبي ﷺ حمى النقيع وأن عمر حمى الشرف والربذة.

(2) أبو داود، **السنن**، كتاب الخراج والإمارة والفيء، باب في إحياء الموات، حديث رقم ٣٠٧٣، ص٣٤٨. الترمذي، **الصحيح الجامع**، كتاب الأحكام، باب ما ذكر في إحياء أرض الموات، حديث رقم ١٣٧٨، ص٢٤٦. وقال الترمذي هذا حديث حسن غريب قد رواه بعضهم عن هشام بن عروة عن ابيه عن النبي مرسلا. وصححه الألباني، **صحيح الجامع**، ج٢ ص ٥١.

(3) المصلح، **قيود الملكية الخاصة**، ص٢٨٨ .وما بعدها. العبادي، **الملكية**، ص ٣٢٦.

(4) أبو داود، **السنن**، كتاب الخراج والإمارة والفيء، باب في إقطاع الأرضيين، حديث رقم ٣٠٥٨، ص ٣٤٦. وصححه الألباني، أنظر: **صحيح أبو داود**، ج ٢ص ٥٩٢.

وكذلك أقطع النبي ﷺ بلال بن الحارث المزني معادن القبلية جلسيَّها وَغوريَّها - وَقَالَ غَيْرُ العباس جَلْسَها وَغَوْرها، وحيث يصلح الزرع من قدس ولم يعطه حق مسلم(١).

وقد يكون بالاستغلال وهي أن يقطع الإمام بعض الأراضي لمن يعمل بها بنفسه أو بغيره مدة من الزمن كما أقطع النبي ﷺ الزبير نخلاً(٢).

خامساً: **أحكام المعادن**: والمعادن(٣)هي المواضع التي تستخرج منها جواهر الأرض كالذهب والفضة والنحاس وغير ذلك، والمعادن تتنوع فيما بينها: معادن ظاهرة وباطنة، ومعادن جامدة وسائلة، ومعادن أرض مباحة أو أرض مملوكة، ويتفرع على هذا التنوع اختلاف في الأحكام الشرعية، وللمذاهب الفقهية مواقف متفاوتة بالنسبة لأحكام المعادن، ولكنها تتفق في إطار عام أنّه لا بد من النفقة والعمل حتى يتملك المعدن، ففي الحديث: أنّ الأبيض بن حمال سأل النبي ﷺ أن يقطعه ملح مأرب فأقطعه إياه، فلمّا ولى قال رجل في المجلس أتدري ما قطعت له، إنّما قطعت له الماء العد، فقال ﷺ: (فلا إذن) (٤).

---

(1) أبو داود، **السنن**، كتاب الخراج والإمارة والفيء، باب في إقطاع الأرضيين، حديث رقم ٣٠٦٢، ص ٣٤٦. وفي مجمع الزوائد"رواه البزار وفيه كثير بن عبد الله وهو ضعيف جدا وقد حسن الترمذي حديثه"، الهيثمي، **مجمع الزوائد**، ج٥ ص ٦٢٧. وحسنه الألباني في **صحيح أبو داود**، ج ٢ ص ٥٩٢. وفي عون المعبود "قوله جلسيها بفتح الجيم وسكون اللام نسبة إلى جلس بمعنى المرتفع وقوله غوريها بفتح الغين وسكون الواو نسبة إلى غور بمعنى المنخفض والمراد أعطاها ما ارتفع منها وما انخفض والأقرب ترك النسبة..من قدس بضم القاف وسكون الدال المهملة بعدها سين مهملة وهو جبل عظيم بنجد كما في القاموس وقيل الموضع المرتفع الذي يصلح للزرع كما في النهاية". العظيم آبادي، **عون المعبود**، ج٨ ص ٢١٦.

(2) البخاري، **الصحيح**، كتاب ، باب ما كان النبي ﷺ يعطي، حديث رقم٣١٥١، ص ٥٥٦. مسلم، **الصحيح**، كتاب السلام، باب جواز إرداف المرأة الأجنبية إذا أعيت في الطريق، حديث رقم ٥٦٩٢، ص ٩٢٥.

(3) المدخلي، محمد ربيع، **أحكام الملكية في الفقه الإسلامي "دراسة مقارنة"**، دار المعراج الدولية، الرياض، ط١، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م، ص ٩٥.

(4) أبو داود، **السنن**، كتاب ، كتاب الخراج والإمارة والفيء، باب في إقطاع الأرضيين، حديث رقم ٣٠٦٤، ص٣٤٢ صحيح سنن أبي داود، ج٢ص ٥٩٣. الترمذي، **السنن**، كتاب الأحكام ، باب ما جاء في القطائع، حديث رقم ١٣٨٠، ص ٢٤٢. وقال هذا حديث حسن. ابن حجر العسقلاني، **التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ ـ ١٩٨٩م،ج٣ ص١٥٣ ." ورواه أصحاب السنن الأربعة من طريق محمد بن يحيى بن قيس المازني عن أبيه عن سمي بن قيس عن شمير عن أبيض وطرقه النسائي وصححه بن حبان وضعفه بن القطان. وصححه الألباني، **صحيح الترمذي**، ج٢ ص٥٢.

ويؤكد الشافعي معنى النص النبوي بقوله: "وأما ما كان فيه منفعة بلا نفقة على من حماه فليس له أن يحميه، ومثل ذلك كل عين ظاهرة كنفط أو قار أو كبريت... فليس لأحد أن يحتجزها دون غيره"[١].

وأوضح من تأكيد الإمام الشافعي، موقف المذهب المالكي من المعادن فهي عندهم تتبع للمسلمين جميعاً لا للأرض التي توجد فيها، يقول الإمام مالك: "فللإمام أن يقطعها لمن يعمل فيها بنفسه مدة من الزمن أو مدة حياته، سواء أكان ذلك نظير شيء أم لم يكن، وأنّه إذا أقطعها لأحد فإنما يقطعها له انتفاعاً لا تمليكاً، وله أن يقيم من يعمل للمسلمين فيها بأجرة"[٢].

وهذا يقودنا إلى أنّ الاستغلال مرفوض في التوزيع الابتدائي في الاقتصاد الإسلامي، فالسيطرة على المواد الأولية والثروات العامة يمكّن الطرف القوي من فرض سيطرته على المنتج في السوق بدون عمل أو جهد يستحق بموجبه تملك ذلك الأصل، مما يزعزع أساس المنافسة الحقيقية وينشئ الاحتكارات الكبيرة بسبب عدم قدرة المنتجين على الحصول المادة الأولية، ومن هنا حرصت الشريعة على تحقيق مبدأ العدل بين أفراد وطبقات المجتمع، وتفويت فرصة الاستغلال لهذه الثروات من قبل فئة قوية ذي سلطة واسعة، ولتوضيح الصورة نربط بين الاستغلال والأسس الحقوقية للتوزيع.

موقف نظرية الاستغلال من الأسس الحقوقية للتوزيع:

الأسس الحقوقية للتوزيع في الإسلام تقوم على ثلاثة أسس:

١- **الحاجة:** تعد الحاجة أساساً يستحق صاحبه نسبة من الدخل تؤمّن له حد الكفاية، ولكن يشترط عجز الفرد عن العمل أو الإنتاج، يقول العز بن عبد السلام: "تقدير النفقات بالحاجات مع تفاوتها عدل وتسوية، من جهة أنّه سوّى بين المنفق عليهم في دفع حاجاتهم،

---

(١) الشافعي، الأم، ج٤ ص ٤٢ .

(2) مالك، المدونة، ج ١ ص ٣٣٩ .

لا في مقادير ما وصل إليهم، لأنّ دفع الحاجات هو المقصود الأعظم في النفقات وغيرها من أموال المصالح"[1].

فالزكاة مثلاً لا تعطى إلا لصاحب حاجة؛ فعن عدي بن الخيار قال: أخبرني رجلان أنّهما أتيا النبي ﷺ في حجة الوداع وهو يقسم الصدقة فسألاه منها فرفع فينا البصر وخفضه والناظر فرآنا جلدين فقال: (إن شئتما أعطيتكما ولا حظ فيها لغني ولا لقوي مكتسب)[2].

ويلحظ مراعاة الحاجة في فريضة الزكاة عبر المجموعات الآتية[3]:

١ـ حاجة منشأها الفقر: وهذا يمثله سهم الفقير والمسكين.

٢ـ حاجة منشأها الرق. وهذا يمثله سهم الرقاب.

٣ـ حاجة منشأها الظروف الاضطرارية: وهذا يمثله سهم الغارمين وابن السبيل.

٤ـ حاجة يمثلها التفرغ: وهذا يمثله سهم في سبيل الله، كالانقطاع للجهاد وللتعلم ونحوهما.

ومن أمثلة اعتبار الحاجة تقسيم النبي ﷺ جزء من فَيْءِ بني النضير على المهاجرين دون الأنصار، فالسمة الغالبة على المهاجرين الحاجة؛ لأنّهم خرجوا من ديارهم نصرة لله ورسوله، قال تعالى: ﴿ لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ وَأَمْوَٰلِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا وَيَنصُرُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ ﴾[4].

---

[1] العز بن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام الدمشقي(ت٦٦٠هـ)، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، تح محمود بن التلاميد الشنقيطي، دار المعارف، بيروت، بدون بيانات أخرى، ج١ ص ٦١.

[2] أبو داود، **السنن**، كتاب الزكاة، باب من يعطى من الصدقة، حديث رقم ١٦٣٣، ص١٩٣ . النسائي، **السنن**، كتاب الزكاة، مسألة القوي المكتسب، حديث رقم٢٥٩٨، ص٢٨٠. قال ابن حجر: "رواه أحمد وقواه أبو داود والنسائي". ابن حجر، **بلوغ المرام**، ص ١١٤. وقال الزيلعي: " قال صاحب (التنقيح): حديث صحيح ورواته ثقات قال الإمام: ما أجوده من حديث هو أحسنها إسنادا". الزيلعي، **نصب الراية**، ج٢ ص ٤٠١ . الألباني، وقال إسناد صحيح، أنظر: **إرواء الغليل**، ج٣ ص ٣٨١.

[3] العوضي، **نظرية التوزيع**، ص ٣٥٣.

[4] سورة الحشر: آية ٨.

فعن قتادة: "قوله تعالى:﴿ لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا ﴾ قال: هؤلاء المهاجرون تركوا الديار والأموال والأهليين والعشائر، خرجوا حبًا لله ولرسوله، واختاروا الإسلام على ما فيه من الشدّة، حتى لقد ذكر لنا أن الرجل كان يعصب الحجر على بطنه ليقيم به صلبه من الجوع، وكان الرجل يتخذ الحفيرة في الشتاء ماله دثار غيرها[1].

وفي الحديث (فكان نخل بني النضير لرسول الله ﷺ خاصة أعطاه الله إياها وخصه بها[2] فقال تعالى :﴿ وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ ﴾[3] يقول: بغير قتال فأعطى النبي ﷺ أكثرها للمهاجرين وقسمها بينهم وقسم منها لرجلين من الأنصار كانا ذوي حاجة لم يقسم لأحد من الأنصار غيرهما وبقي منها صدقة رسول الله ﷺ التي في أيدي بني فاطمة ــ رضي الله عنهاــ)[4].

---

(1) الطبري، جامع البيان، ج١٤ ص 40.

(2) فيء بني النضير خاص برسول الله ﷺ يقسمه حيث يشاء، ولكنّ النبيﷺ أعطى أكثرها للمهاجرين، وأعطى رجلين من الأنصار ذوي حاجة وهما سهل بن حنيف، وأبو دجانة سماك بن خرشة، ولم يخمّسْها؛ لأنّ الله أفاءها عليه، ولم يوجِف المسلمون عليها بخَيلٍ ولا رِكاب. وكان ينفق منها على أهله نفقة سنة، ثم يجعل ما بقي في السلاح والكُراع عدة في سبيل الله . وهذا يدلّل على اعتبار الحاجةــ وهو الشاهد الذي يخدم قضيتنا ــ كون المهاجرين تركوا ديارهم وأموالهم فهم ذوو حاجة، وأعطى رجلين من الأنصار بدافع الحاجة، أنظر: ابن كثير، **التفسير**، ج٨ ص ٢٨٧٣. العظيم آبادي، **عون المعبود**، ج٨ ص ١٣٣. الواقدي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن واقد (ت٢٠٧هــ)، **المغازي**، تحقيق مارسدن جونس، عالم الكتب، بيروت ــ لبنان، ج١ ص٣٧٩. ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج٢٨ ص ٥٦٤. ابن رشد، **بداية المجتهد**، ص ٣٧٧. ابن رجب الحنبلي، عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، **الاستخراج لأحكام الخراج**، دار الكتب العلمية، بيروت ــ لبنان،ط١، ١٤٠٥هــ، ص ٢٨.

(3) سورة الحشر: آية ٦.

(4) أبو داود، **السنن**، كتاب الخراج، باب في خبر النضير، حديث رقم٣٠٠٤، ص٣٤٠ . وصححه الألباني: **صحيح أبي داود**، ج ٢ص٥٨٢. وأصل الحديث في البخاري، ومسلم أنظر: البخاري، **الصحيح**، كتاب فرض الخمس باب فرض الخمس حديث رقم ٣٠٩٤ ص ٥٤٥. مسلم، **الصحيح**، كتاب الجهاد والسير، باب حكم الفيء، حديث رقم٤٥٨١ ، ص ٧٥١.

بل من روائع تاريخ دولة الخلافة الراشدة في عهد عمر ــ رضي الله عنه ــ ما نقله أبو عبيد في كتابه "الأموال":أنّ عمر ــ رضي الله عنه ــ رأى شيخاً يتكفف الناس، فسأله: من أي أهل الكتاب أنت؟ فقال: يهودي، فسأله وما ألجأك إلى هذا؟ قال: الجزية والحاجة والسن، فأمر عمر أن تطرح جزيته، وأن يعان... وقال لخازن المال: انظر إلى هذا وضربائه، فوالله ما أنصفناه إن أكلنا شبيبته، ثم نخذله عند الهرم [1].

وبذلك يتضح أنّ العجز عن تحصيل الكفاية سواء كان بسبب ضعف الفرد عن العمل وتحصيل الدخل، أم بسبب ظروف تحيط بالنشاط الاقتصادي بشكل عام، يؤهل الفرد في الدولة الإسلامية ــ بغض النظر عن جنسه أو ديانته ــ من الحصول على نسبة من الدخل تسد حالة العجز لديه، وهذا يحقق الاستقرار ويمنع استغلال حالة الضعف من قبل الغير عبر وسائل عديدة من الربا أو الغبن أو غير ذلك.

٢- **العمل كأساس للملكية**، الإسلام إذ يقر الملكية الخاصة كما هو معلوم ولكن لا بد من العمل كأساس للحصول على التملك، فالإسلام يرفض الاستئثار بالثروات الطبيعية القائم على أساس القوة، كما هو الحال في النظام الرأسمالي في السيطرة على المواد الأولية، ومن سيطرة بعض النقابات العمالية على سوق العمل، وفي النظام الاشتراكي لأصحاب السلطة، فيتم استثناؤهم من محددات الاستهلاك كما هو حال بقية المواطنين[٢].

ويشترط لإحياء أرض الموات القدرة على العمل، يقول ابن حزم: "والرعي ليس إحياء... والإحياء هو قلع ما فيها من عشب أو شجر أو نبات بنية الإحياء، لا بنية أخذ العشب

(1) أنظر: أبو عبيد، **الأموال**، ص ٣١٤.

(2) الزرقا، **نظم التوزيع الإسلامية**، ص٨.

والاحتطاب فقط. أو جلب ماء إليها من نهر أو من عين أو حفر بئر فيها لسقيها منه. أو حرثها أو غرسها أو تزبيلها"[1].

فإذا تخلف عنصر العمل وجب رد الجزء الذي عُجِز عن إصلاحه استثماره، ليمكن طرف آخر من إصلاحه، فعمر بن الخطاب ــ رضي الله عنه ــ أراد أن يسترجع ما أقطعه النبي ﷺ لبلال المزني، فاحتج بلال بأن هذا إقطاع من رسول الله ﷺ فقال عمر ــ رضي الله عنه ــ: (إنّ رسول الله ﷺ لم يقطعك لتحجزه عن الناس، لم يقطعك إلا لتعمل، فخذ ما قدرت عليه ورد الباقي)[2]. وهذا بدوره يزيد من نسبة التوظيف والعمل، وزيادة الناتج باستثمار الأرض المتبقية وإصلاحها، وهذا عين تحقيق المصلحة الاجتماعية العامة.

والعمل أساس التملك في الإقطاع كما أسلفنا ذكره، فقد سأل الأبيض بن حمال النبي ﷺ أن يقطعه ملح مأرب فأقطعه إياه أو أراده. فقيل له: إنّه كالماء العد، فقــال ﷺ: (فــلا إذن) [3]. ونصّ بعض الفقهاء على أنّ أرض الخراج إن عجز صاحبها عن عمارتها وإصلاحها بالزراعة والحرث، فإنها تنزع من صاحبها حتى ولو ظل صاحبها على دفع الخراج[4].

فلمّا علم النبي ﷺ أنّ استخراج الملح لا يحتاج إلى عمل وجهد ونفقة، لم يأذن له، فالنظرية الاقتصادية الإسلامية تجعل العمل أساساً لتملك الأشياء من جهة، وأساس لتملك عوائد الإنتاج من جهة أخرى كما في أسلوب المضاربة والمشاركة، يقول ابن خلدون: "فلا بد من الأعمال الإنشائية في كل مكسوب ومتحول؛ لأنّه إن كان عاملاً بنفسه مثل الصانع فظاهر وإن

---

(1) ابن حزم، **المحلى**، ج٨ ص ٢٣٧.
(2) أبو عبيد، **الأموال**، ص ٣٠٢ .
(3) **رواه أبو داود والنسائي، وصححه الألباني**، سبق تخريجه، ص٧٦.
(4) أبو يعلى، محمد بن الحسين الفراء الحنبلي(ت ٤٥٨هــ)، **الأحكام السلطانية**، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٣ ص ١٧٢.

كان مقتنى من الحيوان والنبات والمعدن، فلا بد من العمل الإنساني كما نراه، وإلا لم يحصل به انتفاع"[١].

وإن كان النص في سياق توضيح فكرة مقياس قيمة العمل، ولكن فيه إشارة إلى أنّ العمل أساس كل ملكية ودخل ومنفعة.

ونود أن نذكر قبل الانتقال لأساس الملكية أنّ نذكر بأنّ إحياء الأرض والإقطاع مسألة منوطة بالإمام[٢] في سبيل تحقيق المصلحة العامة حتى لا تصبح أداة لتكوين ثروات بيد رأس المال، أو نافذة لأصحاب الجاه للحصول على الملكيات بدون عمل أو جهد.

٣- الملكية الفعالة

أباح الإسلام الملكية الخاصة للفرد ضمن **"قاعدة الاستخلاف"** فالمال مال الله تعالى، والعبد مستخلف فيه بما يحقق المصلحة الخاصة والمصلحة الاجتماعية، لذلك يرفض الإسلام أي وسيلة غير شرعية لاكتساب التملك، كما ينظم الإسلام استثمار الملكية بما يحقق الرفاهية الاجتماعية بجانب تحقيق الرفاهية الخاصة.

فنخلص إلى أنّ منطق التشريع في نظرية التوزيع يجرم الاستغلال ويمنعه؛ فالإسلام اعتبر العمل الإنتاجي أساساً حقوقياً للحصول على التملك كما في إحياء ارض الموات، كما واعتبر الملكية الفاعلة العملية الإنتاجية أساساً للحصول على عائد يتناسب مع مدى إسهامها في العملية الإنتاجية، كما في نظامي المضاربة والمشاركة، أو الحصول على عائد بصورة اجر كما في نظام الإجارة[٣].

---

(1) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد(٨٠٨هـ)، **المقدمة**، تحقيق أحمد الزعبي، دار الأرقم، بيروت، بدون بيانات أخرى، ص ٤١٨.

(2) الصنعاني، **سبل السلام**، ص ٧٥٨.وانظر الأحاديث السابقة تدلل على ذلك، ص ٧٤ــ ٧٥.

(3) أنظر: السبهاني، "عدالة التوزيع والكفاءة الاقتصادية في النظم الوضعية والإسلام"، **مجلة الشريعة والقانون**، الإمارات العربية المتحدة، ٢٠٠١م، عدد١٤، ص ٢١٩

والأنظمة الوضعية اختلف منظارها لكيفية التعامل مع مسألة التوزيع، فالرأسمالية أباحت للفرد تملك ما شاء من مصادر الثروة، والحصول على عوائد هذه الملكية عبر الطرق التي يريدها والكيفية التي يهواها، والأنظمة الاشتراكية حرمته من الحصول على التملك حتى ولو بذل عملاً إنتاجياً وجهداً بشرياً، ولكن جعلت (الأجر) هو العائد الوحيد الذي يعطى للأفراد.

وأغفلت الأنظمة الوضعية أساساً حقوقياً راقياً وهو الحاجة، فمن عجز عن تملك وسائل الإنتاج، ولم يستطع بذل العمل بسبب العجز والضعف أو أي سبب آخر، فله الحق في الحصول على عائد توزيعي يحقق الكفاية له، ولمن يعول.

فنظام الاقتصاد الإسلامي يحارب الاستغلال عبر رفضه لتملك الموارد والثروات على أساس القوة، كما ويمنع المكافآت الطفيلية، والوساطة العاجزة التي تنأى بنفسها عن الأنشطة الإنتاجية الفعلية، وهذا يظهر تفوق الاقتصاد الإسلامي في توزيع الثروة على الأنظمة الوضعية، التي لا زالت تتخبط في مسارها، تائهةً في طريقها، ضالةً في فكرها.

المبحث الثاني

موقف نظرية الاستغلال من العقود الربوية

يعرض علماء الاقتصاد أنّ الفائدة، وهي أسم معاصر للربا ضرورة لسير النظام الاقتصادي فهي تحقق التوازن والاستقرار، وهي بذلك نعمة "فإنّ توجيه الاقتصاد بواسطة السياسة النقدية عن طريق الفائدة لا يعتبر فقط فرصة بديلة بل يعتبر نعمة"[١].

ويرى آخرون أنّ الفائدة الربوية نقطة ضعف، يقول هايلز: "إنّ نظرية الفائدة كانت منذ أمد بعيد، وما تزال نقطة ضعف في علم الاقتصاد، وإنّ تبرير معدل الفائدة وتحديده ما يزالان يثيران الاعتراض بين الاقتصاديين، أكثر من أي فرع آخر من فروع النظرية الاقتصادية العامة"[٢].

أمّا النظرة الإسلامية ففحواها قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾[٣] فأي المنهجين يحقق الاستقرار ويمنع الظلم والاستغلال، هذا ما سنحاول إيضاحه من خلال الطرح العلمي الواضح المبني على التحليل الدقيق، وبعد ذلك يبقى للقارئ حرية التمييز والتدقيق والتسليم أو الرد على ضوء المنهج العلمي[٤].

---

(1) جوهر فيليب، فرانيهرفون بتمان، **كارثة الفائدة**، ترجمة أحمد النجار، الإتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، ص ٥٩٩.

(2) دوابه، **فوائد البنوك**، ص ٦٣.

(3) سورة البقرة: آية ٢٧٥.

(4) ولكن لا ينبغي لمسلم أن يجادل في قضية حسمت بنص رباني، وبمنهج إلهي مبرأ من النقص والخطأ والانحياز لفئة على حساب فئة، إنّما حاله:قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ ٱلْمَصِيرُ﴾ [البقرة: ٢٨٥]. وقوله جلّ وعلا: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا﴾ [الأحزاب:٣٦] .

المطلب الأول

موقف الأنظمة الاقتصادية من الفوائد

الفائدة هي الثمن الذي يدفع مقابل استخدام رأس المال النقدي، وتتحدد سعر الفائدة بتفاعل قوى العرض والطلب، وتختلف بحسب المدة الزمنية للقرض، وبحجم المبلغ المطلوب، وتعد الفائدة ركناً أساسياً في العملية الاقتصادية(١).

وقد برّر علماء الاقتصاد الفائدة بمبررات عديدة وأبرزها:(٢)

١- الفائدة تعويض عن حرمان المرابي من الانتفاع بالمال المقرّض، ومكافأة له على انتظاره طيلة مدّة الإقراض، وكان أول من طرح هذه الفكرة هو الاقتصادي سنيور، ثمّ جاء مارشال ليعدل كلمة حرمان إلى كلمة انتظار ليبين أهمية عنصر الوقت بالنسبة لرأس المال.

٢- الفائدة حق للمقرض من الأرباح الّتي جناها المقترض جرّاء استخدامه للمال المقرَض، وهنا يطرح سؤال فيما لو خسر المقترض في عمله وتجارته فأي مبرر إذاً للقول بأخذ نسبة من الفائدة؟

٣- الفائدة ثمن المخاطرة في إقراض المال، فإمكانية خسارة النقود بعدم إرجاعها محتملة، لذلك يجب أن يأخذ الفائدة نتيجة هذه المخاطرة.

٤- الفائدة أجرة استخدام النقود مقابل تنازل مالكها عنها، فالنقود تتمتع بميزة لا يتمتع بها سلعة من سواها، وهي السيولة التامة، فهي قوة شرائية عامة يقبلها الجميع دون تردد، ويمكن تحويلها

---

(1) عبد المنعم السيد، **مدخل في علم الاقتصاد**، ج١ ص٣٢١.

(2) نامق، **توزيع الثروة** ، ص ١٧٩، وما بعدها. قرشي، أنور إقبال، **الإسلام والربا**، تحقيق فاروق حلمي، دار مصر للطباعة، بدون بيانات أخرى، ص ٢٧ ــ ٧٣. حسين عمر، **نظرية القيمة**، ص ٥٣٦ ــ ٥٣٩. روبسون، **مقدمة في علم الاقتصاد**، ص ٨٤. ص ١٦٨.

Keynes, J,M, **The Genral Theory of Employment: Interest and Money**, London, Macmillan, Ltd, 1960, P167.

في أي لحظة إلى نوع آخر من أنواع الثروات، أمّا السلع الأخرى فلا تتمتع بمثل هذه السيولة؛ لأنّها إما عرضة للتلف أو لنقص القيمة بمرور الزمن(١).

وتستحق الفائدة عائداً في الاقتصاد، وتعدد عنصراً أساسياً في نمو الاقتصاد، فسعر الفائدة ينظم العلاقة بين الادخار والاستثمار(٢)، ولكن هذه القضية جعلت علماء الاقتصاد أنفسهم وعلى رأسهم كينز يعتبرون الفائدة من عوائق الاستثمار وعقباته؛ لأنّ المستثمر يبحث عن فرصة مضمونة لربحه، وبذلك يبتعد عن المشاريع الإنتاجية التي توفر فرص عمل من جهة، وإنتاجاً حقيقياً من جهة أخرى، فنجد كينز يرى "أنّ المعدل المالي للفائدة يمنع نمو رأس المال الحقيقي، فلو أزيلت هذه الكابحة (الفرملة) أي فائدة فسوف يصبح رأس المال الحقيقي في العالم الحديث من السرعة، بحيث يصبح احتمال هبوط المعدل المالي للفائدة إلى الصفر محققاً"(٣).

ومع ما تم ذكره فالدول الرأسمالية تضع قيوداً على الفائدة، من أجل المصلحة الاقتصادية المتمثلة بضرورة إيجاد التوازن بين نسب الفوائد وفرص الاستثمار وقوته، وتخفيف آثار حدة تقلبات سعر الفائدة الناتج عن حركة الأسواق المالية وخلق الائتمان والأوضاع السياسية للدول بشكل عام، إلى غيرها من المؤثرات على سعر الفائدة.

حكم الربا في الشريعة الإسلامية:

الربا في اللغة الزيادة(٤)، وفي اصطلاح الفقهاء الزيادة في أشياء مخصوصة(٥).

---

(1) انظر: الرد على مبررات الفائدة الربوية أبو الفتوح، نجاح عبدالعليم، **الاقتصاد الإسلامي: النظام والنظرية**، عام الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط١، ١٩٩٧م، ص٢٩٣.

(2) روبسون، **مقدمة في علم الاقتصاد**، ص ٨٤. ص ١٦٨. فيليب، **كارثة الفائدة**، ص ٥٩٨. روبسون، **مقدمة في علم الاقتصاد**، ص ٨٤. ص ١٦٨.

(3) روبسون، **مقدمة في علم الاقتصاد**، ص ٨٤. ص ١٦٨

(4) ابن منظور، **لسان العرب**، ج ٥ ص ١٢٦. الرازي، **مختار الصحاح**،ص ١١٤.

(5) ابن قدامه، **المغني**، ج ٦ ص٥١ .

وقد جاءت النصوص الشرعية بحرمة الربا:

القرآن الكريم:

قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾[1]

السنة النبوية

١- قوله ﷺ:(اجتنبوا السبع الموبقات، قالوا يا رسول الله ﷺ: وما هن؟ قال: الشرك بالله، والسحر وقتل النفس التي حرّم الله إلا بالحق، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات الغافلات)[2].

٢- وعن سمرة بن جندب ــ رضي الله عنه ــ قال: قال رسول الله ﷺ(رأيت الليلة رجلين أتياني فأخرجاني إلى أرض مقدسة فانطلقنا حتى أتينا على نهر من دم فيه رجل قائم وعلى شط النهر رجل بين يديه حجارة، فأقبل الذي في النهر فإذا أراد أن يخرج رمى في فيه بحجر فيرجع كما كان، فقلت: ما هذا الذي رأيته في النهر، قال: أكل الربا)[3].

الإجماع

أجمعت الأمة على تحريم الربا بنوعيه ــ ربا النسيئة، وربا الفضل ــ إلاّ ما نُقل عن ابن عباس من القول بجواز ربا الفضل، والصحيح أنّه رجع عنه[4].

---

(1) سورة البقرة: آية ٢٧٥.

(2) البخاري، **الصحيح**، كتاب الوصايا، باب قول الله تعالى: **﴿إنّ الذين يأكلون أموال..﴾** [النساء:١٠]، حديث رقم٢٧٦٦ ص٤٩٤. مسلم، **الصحيح**، كتاب الإيمان، باب بيان الكبائر وأكبرها، حديث رقم ٢٦٢، ص١٠٣.

(3) البخاري، **الصحيح**، كتاب البيوع، باب آكل الربا وشاهده وكاتبه، حديث رقم ٢٠٨٥، ص ٣٧٥.

(4) ابن قدامة، **المغني**، ج ٦ ص ٥٢ .

أقسام الربا:

ينقسم الربا إلى قسمين [1]:

القسم الأول: ربا النسيئة: وهو الزيادة المشروطة التي يأخذها الدائن من المدين نظير تأجيل الدين، يقول الرازي: "ربا النسيئة هو الأمر الذي كان مشهوراً متعارفاً في الجاهلية، ذلك أنهم كانوا يدفعون المال على أن يأخذوا كل شهر قدراً معيناً، ويكون رأس المال باقياً، ثم إذا حل الأجل طالبوا المديون برأس المال، فإذا تعذر عليه الأداء زادوا في الحق والأجل، فهذا هو الربا الذي كانوا في الجاهلية يتعاملون به"[2].

ويقول ابن القيم: "فأمّا الجلي فربا النسيئة، وهو الذي كانوا يفعلونه في الجاهلية، مثل أن يؤخر دينه ويزيده في المال وكلما أخره زاد في المال، حتى تصير المائة عنده آلافاً مؤلفة، وفي الغالب لا يفعل ذلك إلا معدم محتاج"[3].

القسم الثاني: ربا البيوع: وهو البيع مع زيادة أحد العوضين على الآخر، فالأصل أن الشيئين (العوضين) إذا كانا من جنس واحد واتفقا في العلة [كانا موزونين أو مكيلين علي رأي بعض الفقهاء] لابد لذلك من شرطين:

أ) التساوي وعلم المتعاقدين يقينا بذلك.

ب) التقابض في مجلس العقد قبل التفرق.

وإذا كانا مختلفين في الجنس ومتحدين في العلة كبيع قمح بتمر فلا يشترط إلا التقابض وتجوز المفاضلة، أمّا إذا اختلفا في الجنس والعلة كأن تبيع تمر بذهب فلا يشترط فيه شيء من

---

(1) أنظر: الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج٤ ص ٤٠٠ . ابن رشد، **بداية المجتهد**، ص ٥٥٨. الشربيني، **مغني المحتاج**، ج ٢ص ٢١. ابن قدامة، **المغني**، ج ٦ ص ٥٢ . ابن حزم، **المحلى**، ج٨ ص ٤٦٧. الصنعاني، **سبل السلام**، ص ٦٩٢.

(2) الرازي، **التفسير الكبير**، ج٤ مجلد٧ ص٩٢ .

(3) ابن القيم، **إعلام الموقعين**، ج٢ ص ١٠٣.

ذلك، وهذا التفصيل يستدل له بحديث عبادة بن الصامت قال: قال رسول الله ﷺ: (الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلا بمثل، سواء بسواء، يدا بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف، فبيعوا كيف شئتم، إذا كان يدا بيد) [1].

المطلب الثاني

ماهية الاستغلال في العقود الربوية

الربا عقد بين طرف يملك رأس المال، ويقرضه بفوائد تعود له بالربح، ولكن حقيقتها السيطرة على ثروات الأفراد والشعوب، فالربا له آثار سلبية وخطيرة على صعيد الفرد والدولة، ونجملها بشكل موجز [2].

١- الربا يجرد الفرد من الجانب الأخلاقي، والشعور بالترابط بين وحدات المجتمع المسلم، فعن النعمان بن بشير– رضي الله عنه – يقول: قال رسول الله ﷺ: (ترى المؤمنين في تراحمهم وتوادهم وتعاطفهم كمثل الجسد إذا اشتكى عضوا تداعى له سائر جسده بالسهر والحمى) [3].

٢- استغلال القوي للضعيف، فحاجة الفرد للمال تدفعه للاقتراض بفائدة، واستغلال الدائن حاجة المدين بزيادة أصل الدين يكون ظلماً، ويزداد ضرر المحتاج بعجزه عن سداد أصل القرض والفوائد المترتبة عليه، وكلما زاد العجز زادت قيمة الفوائد المترتبة من تأخير السداد، وهكذا حتى يسلب المدين عقاره ومسكنه... وهذه النقطة لها مزيد بحث.

(1) مسلم، **الصحيح**، كتاب المساقاة، باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقدا، حديث رقم٤٠٦٣، ص ٦٦٦ .

(2) وللتوسع في آثار الربا: ينظر الكتب الآتية: عبده، عيسى، **الربا ودوره في استغلال موارد الشعوب**، دار الاعتصام، القاهرة، بدون بيانات أخرى. عمر الأشقر، **الربا وأثره على المجتمع الإنساني**، دار النفائس، عمان، ط٣، ١٤١٠هـ – ١٩٩٠م. العزيزي، "محمد رامز" عبد الفتاح، **تحريم الربا في الإسلام والديانتين اليهودية والمسيحية** دار الفرقان، عمان، ط١، ٢٠٠٤م، ص ٢٩١– ٢٩٦.

(3) البخاري، **الصحيح**، كتاب الأدب، باب رحمة الناس والبهائم، حديث رقم ٦٠١١، ص١٠٥٤. واللفظ له. مسلم، **الصحيح**، كتاب الأدب، باب تراحم المسلمين وتعاطفهم وتعاضدهم، حديث رقم ٦٥٨٦، ص ١٠٧٤.

٣- عقبة في وجه الاستثمار؛ لأنّ رأس المال يستحق عائداً بدون عمل إنتاجي وهذا يجعله يفضل الراحة وضمان الربح على الخوض في مجال استثماري يعرضه للخسارة كما يؤهله للربح، وبذلك يطلق عليهم في الغرب"الشركاء النائمون"[١].

٤- تعطيل وظيفة النقود الأساسية التي خلقها الله لها، فتسليع النقود بأن تكون سلعة تُباع وتُشترى ويُباح تأجيرها بثمن معين يسمى الفائدة، مما يمنحها القدرة على إنتاج نقود من غير إسهام فعلي في العملية الإنتاجية بالعمل أو التعرض للمخاطرة.

٥- ارتفاع الأسعار وزيادة التضخم؛ لأنّ المستثمر سيزيد نسبة الفائدة على تكاليف الإنتاج مما يعني زيادة سعر السلعة، وارتفاع ثمنها، وهذا بدوره يؤدي إلى خفض قيمة العملة مقارنة بالسلع، وانخفاض قيمة العملة بالنسبة للسلع يؤدي بدوره إلى التضخم، وارتباط الفائدة بالطلب على النقود للمضاربة على فروق الأسعار يؤدي إلى تذبذب الأسعار،وخلل في الاستقرار النقدي، وهذا يعيق عمل السياسة النقدية.

٦- التبعية للدول الرأسمالية، فبعد إرهاق كاهل الدول النامية بالفوائد، وعجز الدول عن السداد كانت النتيجة تدخل الدول الرأسمالية بسياسات الدول المقترضة، وهيمنت الدول المقرضة على موارد الدول النامية، فبدل خلق التنمية كما زعموا رحلوا موارد تلك الشعوب المستغلة أصلاً من الأنظمة الموجودة إلى استغلال أكبر عبر ما يسمى بالخصخصة، وتأميم المشاريع العامة.

القرض والربحية

جاء التشريع الإسلامي بمشروعية القرض الحسن على أساس غير ربحي[٢]، فمقصد

---

[1] محمد دوابه، فوائد البنوك، دار السلام، ط١، ١٤٢٩هـ ــ ٢٠٠٨م، عمان، ص ٦٣.

[2] السويلم، سامي إبراهيم، "مدخل إلى أصول التمويل الإسلامي"، مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامي، جامعة الملك عبد العزيز، البنك الإسلامي للتنمية، ٢٠١١، ص ٣٢.

القرض تفريج الكربات ومساعدة المحتاجين، وهذا الأصل يؤمن المال والنقد لبعض المحتاجين، ويحمي كذلك الطبقات المحتاجة من الاستغلال عبر القروض المالية، لذلك لا يعتد التشريع بأي منفعة تترتب على أصل القرض، ومن هنا جاء تحريم كل قرض جر منفعة.

وفلسفة التشريع تنطلق هنا من قاعدة العدل، فالأصل لا ربح إلا بضمان، والعائد على القرض هو عائد مضمون لم يتحمل صاحبه المخاطرة والعمل الاقتصادي الذي يبرر ويستحق عليه العائد، فالربح يستحق بالعمل، يقول ابن تيمية في المضاربة: "المال المستفاد ــ أي من مال المضاربة ــ إنّما حصل بمجموع بدن العامل، ومنفعة رأس المال"[1].

فعمل المضارب يستحق عليه الربح إن حصل، ورأس المال يستحق الربح لضمانه للخسارة إن وقعت، ولكن في القرض يحقق الدائن ربحاً بدون تحمل مخاطرة، وإنّما يرحل المخاطرة على المدين، فالمدين يتحمل الغرم، والدائن يحقق المغنم، ومن المعلوم أنّ من عليه غرم الشيء فله منفعته.

وقبول المدين بهذا العقد دلالة على حالة ضعف تتمثل بالحاجة والاضطرار، فالفرد لا يقترض ١٠٠دينار ب١٢٠ دينار غالباً إلا تحت وطأة الحاجة والضعف، وحاجة المدين حالة ضعف ينتهزها الدائن ليلجأ المدين إلى الإقتراض بالفائدة.

مركز المساومة بين طرفي العقد:

تعد الفائدة عائد على رأس المال النقدي، فالنقد يعامل على أنّه سلعه تستحق عائداً وأجراً مقابل إقراضها للغير، وهذا العائد المتمثل بالفائدة على القرض ينسجم مع فكرة قوة الطبقات الاجتماعية، واختيار الطبيعة لتلك الفئات، ومن هنا أرصدت النظريات التي تؤمن لتلك الطبقات

---

(1) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج٢٩ ص١٠١.

السيطرة على ثروات الأفراد، فالفائدة على القروض تحقق للرأسماليين السيطرة على ثروات المجتمع، والتحكم بمصير الأفراد بل بمصير الدول والشعوب بأسرها.

فمثلاً ضعف مركز الدول النامية، جعلها تقدم على الاقتراض من الدول العظمى والشركات الدائنة بشكل واسع، فتشير الإحصائيات إلى أنّ إجمالي ديون العالم الثالث عام ١٩٩٧م بلغت "١٩٥٠" مليار دولار، وكانت هذه الدول تدفع أقساط وخدمات هذه الديون حوالي"٢٠٠"مليار، في حين أنّ المساعدات لمشروعات التنمية لم تتجاوز ٤٥ مليار دولار[١].

فالملاحظ أنّ خدمات الديون بلغت ٩,٧٥% من رأس المال، ومشروعات التنمية لم تصل إلى ربع فوائد الديون ومن المفروض أنّ رأس المال جاء للمساهمة في مشاريع التنمية، ولكن الحقيقة أنّه جاء لسرقة مقدرات الشعوب، وجعلها تسير في فلك التبعية والانصياع لشروط المؤسسات الربوية، وسياساتها التسلطية عبر ما يعرف بالخصخصة وبيع المشاريع العامة، وإذ نربط بين الاستغلال والربا نسوق حالة من الحالات التي كانت تمارسها الشركات متعددة الجنسيات في البرازيل، فقد كانت تقترض من أسواق نيويورك بفائدة نسبتها ٦% ثم تعيد إقراضها في البرازيل بنسبة ٢٠%وأحياناً تصل إلى ٤٥%[٢].

فضعف الدول الدائنة جعل تلك الدول تفرض شروطها، وتستغل عمالة تلك البلاد ال لتدفع ثمن الفائدة فضلاً عن رأس المال، وهذا الضعف يشكل فرصة لتلك الدول لتستغل مقدرات وثروات الدول والشعوب الضعيفة، فلا زال العالم يصيح يوماً بعد آخر من آهات الربا، يقول مستر آرثر كينستون: "إنني ضد الربا في جميع أشكاله فالربا لعنة على الدنيا منذ أن بدأت، ولقد

---

(1) محمد دوابه، **فوائد البنوك**، ص ٦٣.

(2) المرجع ذاته بنفس الصفحة.

حطم إمبراطوريات أخرى غير هذه، ولسوف يحطم هذه الإمبراطورية، وما من قيمة أخلاقية عظيمة واحدة أو معلم دين لم يذم الربا"[١].

والأزمة المالية العالمية المعاصرة (٢٠٠٨) التي بدأت تعصف بالبلدان الرأسمالية وأتباعها في العالم، تعتبر الفوائد الربوية أحد أسبابها، فقد أصدر صندوق النقد الدولي أن الأزمة المالية ستكلف أكثر من أربعة ترليونات دولار، وأشار الصندوق أنّ الكلفة الإجمالية المقدرة بنحو (4,054) ترليون دولار تشمل خسائر في الأصول المنبثقة من الولايات المتحدة الأمريكية بقيمة(2, 612) ترليون دولار، بينما قد تصل خسائر الدول الأوروبية إلى (1,93) ترليون دولار، واليابان إلى (١٤٩) مليار دولار.

والإقراض بالفائدة لم تسلم من عواقبه الدول الكبرى، فمثلاً الحكومة الأمريكية التي تعتبر نفسها امبرطورية العصر، ارتفعت ديونها من (4,3) ترليون عام ١٩٩٠م، إلى (8,9) ترليون دولار في عام ٢٠٠٧، وعلى صعيد الفرد وصل ديون الأفراد إلى نحو (9,2) ترليون دولار ما بين الديون العقارية، وديون الشركات[٢]، وقد عبر المستشار الألماني"برانت" بأنّ ما يجري من الإقراض بالفائدة، هو عملية نقل دم عكسية من المريض إلى الطبيب"[٣]، فيؤول المال إلى ثلة من المرابين تصبح هي المتحكمة في رأس مال المجتمع، فتخلق طبقات عليا متنفذة وتملك أغلب الناتج، مقابل طبقات كادحة تملك نصيباً يؤهلها للبقاء لتخدم الفئة الرأسمالية، والطبقة الحاكمة .

---

(1) قرشي، **الإسلام والربا**، ص ٢٠١.

(2) عبابنه، عمر يوسف عبدالله، **الأزمة المالية المعاصرة"٢٠٠٨" تقدير اقتصادي إسلامي**، جامعة اليرموك، إربد، الأردن، قسم الاقتصاد والمصارف الإسلامية، ٢٠١٠، ص ٧٠ــ٧١.

(3) دوابه، **فوائد البنوك**، ص ٦٠.

القروض الربوية والرضا:

مع وضوح أدلة تحريم الربا، وظهور آثاره السيئة على الاقتصاد والمجتمع، نجد هناك من المسلمين من يدافع عن القروض الربوية بحجة التراضي بين الطرفين، يقول مفتي الديار المصرية علي جمعة: "أنّه لا شيء في تحديد نسبة فوائد البنوك بين البنك والمودع، طالما أنّه جرى بالاتفاق المسبق والتراضي بين الطرفين[1]".

ويذكر طنطاوي في فتاواه بشهادات الاستثمار أنّه لا استغلال من أحد الطرفين في التعامل، وينقل كلام محمد سلام: "إنّ التعامل في شهادات الاستثمار بأنواعها الثلاثة، معاملة حديثة ولا تخضع لأي نوع من العقود المسماة، وهي معاملة نافعة للأفراد والمجتمعات، وليس فيها استغلال من أحد الطرفين للطرف الآخر، والأرباح التي يمنحها البنك ليست من قبيل الربا، لانتفاء جانب الاستغلال، وانتفاء احتمال الخسارة[2]".

ولست بصدد مناقشة الفتاوى التي أباحت القروض الربوية أو بعضها، فقد كفآنا المؤنة أهل العلم والفضل[3]، في الرد المفصل على الشبهات التي أوردها من أباح تلك القروض.

فالرضا في التشريع تابع للحكم الشرعي،والربا منصوص على حرمته، وما حرمه الله تعالى عقد باطل لا قيمة له ولا اعتبار له، فكيف نعول على الرضا في عقد لا اعتبار لأصله، يقول الماوردي: "وأمّا المعاملات المنكرة كالزنا والبيوع الفاسدة وما منع الشرع منه مع تراضي

---

(1) نقلاًعن: طنطاوي، محمد، **معاملات البنوك وأحكامها الشرعية**، دار نهضة مصر، السادس من أكتوبر، بدون طبعة، ٢٠٠٣م، ص ٢٠٤.

(2) طنطاوي، **معاملات البنوك**، ص ٢٠٦.

(3) أنظر: قرار مجلس مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي في دورة انعقاد مؤتمره الثاني بجدة من ١٠-١٦ ١٤٠٦هـ /٢٢ -٢٨ ١٩٨٥م، **مجمع الفقه الإسلامي**، ج٢ ص ٨١٣. الجريسي، خالد، **فتاوى علماء البلد الحرام، فتاوى شرعية في مسائل عصرية**، ط٨، ٢٠٠٨، مكتبة الملك فهد، الرياض، ص ١١٧١ـ ١١٩١.

المتعاقدين به إذا كان متفقاً على حظره فعلى والي الحسبة إنكاره والمنع منه والزجر عليه وأمره في التأديب مختلف بحسب الأحوال وشدة الحظر"[1].

فعقد الربا فهو عقد محرم وهو عقد مختلف عن عقد البيع في صورته وكيفيته، لذلك قال الله عن أهل الجاهلية في سياق تبريرهم للربا "وقالوا إنّما البيع مثل الربا"، يقول الرازي في معرض توضيح شبهتهم: "إنّ هذا الانتفاع الذي ذكرتم أمر موهوم، قد يحصل وقد لا يحصل، وأخذ الدراهم الزائد أمر متيقن، فتفويت المتيقن لأجل الأمر الموهوم لا ينفك عن نوع ضرر[2]".

والإسلام جاء بحرمة الربا، وكان من أول ما وضع الحبيب المصطفى عليه الصلاة والسلام ربا عمه العباس بن عبد المطلب ــ رضي الله عنه ــ فهل كان العباس بن عبد المطلب ــ رضي الله عنه ــ يقرض الناس بالربا استغلالاً لحاجتهم دون تراض منهم؟ وهو الذي كان يسقي الحجيج نقيع الزبيب والتمر من حر ماله! [3].

ولا يفهم كلامنا على أنّ الربا في الجاهلية لا استغلال فيه، ولكن نقول إن كان الرضا يبيح المعاملة، فالعباس أولى من يباح له وقد كان عوناً للمحتاجين والحجاج، ولكن هذا التشريع جاء عاماً لذلك قال النبيﷺ: (وأول رباً أضع ربانا ربا عباس بن عبد المطلب؛ فإنّه موضوع كله)[4]، فالاعتماد على الرضا لإباحة الفوائد أمر لا يصح ولا ينفي حالة الاستغلال القائمة، ولو سلمنا جدلاً بصحة القول بوجود التراضي لقلنا بأنّ العلة في تحريم الربا ليست الاستغلال،

---

(1) الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، ص ٣١٥.

(2) الرازي، **التفسير الكبير**، ج ٤ مجلد٧ص ٩١ .

(3) محمد دوابه، **فوائد البنوك**، ص ٤٥.

(4) مسلم، **الصحيح**، كتاب الحج، باب حجة النبي ﷺ، حديث رقم ٢٩٥٠، ص ٥٠٤.

فالاستغلال يعد من حكم تحريم الربا وليس من علته، والحكم الشرعي يدور مع العلة وجوداً وعدماً، كما هو معلوم من علم الأصول[1]".

وممّا يعجب له المرء إباحة الربا بحجة حماية الطرف الضعيف من الاستغلال والظلم، وفلسفتهم أنّ الطرف القوي أصبح هنا المقترض وهو المصرف، والطرف الضعيف هو المودع، لذلك يجب حماية ضعف المودع من استغلال المصرف له بجعل نسبه معينة سموها ربحاً أو مكـــافــــأة[2] استناداً للحديث (من آتى إليكم معروفا فكافئوه)[3].

القروض الاستهلاكية والإنتاجية

وهنا إشكال فحواه أنّ الاستغلال الربوي يكمن في القروض الاستهلاكية من أجل تأمين المسكن والمشرب والملبس، أمّا القروض الإنتاجية فلا استغلال فيها ولا يشملها النص ولم تكن معلومة في الماضي وصاحبها موسر يريد توسيع نشاطه الاستثماري من خلال القروض الإنتاجية فلم يبق مبرر لمنع هذه القروض وقد انعدم فيها عنصر الاستغلال.

فالقول بأنّ العرب لم تعرف إلا القروض الاستهلاكية قول غير مسلم به، بل الصحيح أن القرض كان لتوسيع التجارة أكثر منه للاستهلاك فإنّ أحوال العرب ومكان مكة واتجار قريش يدلل على هذا[4].

---

(1) الغزالي، **المستصفى**، ج٢ ص ٣٤٨.

(2) شابرا، محمد عمر، **نحو نظام نقدي عادل**، ترجمة محمد سكر، ط١، ١٩٨٧م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، ص ٨٧.

(3) النسائي، **السنن**، كتاب الزكاة، باب من سأل بالله عز وجل، حديث رقم ٢٥٦٧ ص ٢٧٦ . أبو داود، **السنن**، كتاب الأدب، باب في الرجل يستعيذ من الرجل الحديث رقم ٥١٠٩ ص ٥٥١، قال الشيخ الألباني: صحيح رواه أبو داود والنسائي واللفظ له وابن حبان في صحيحه والحاكم وقال صحيح على شرطهما، ورواه الطبراني في الأوسط ..." **صحيح سنن النسائي**، ج٢ ص٥٤٢. **صحيح أبو داود**، ج٣ ص ٩٦٢.

(4) الطبري، **جامع البيان** ، ج ٣ ص ٢٨٧ .

فالناظر في سبب نزول الآية كما يقول السدي: "نزلت هذه الآية في العباس بن عبد المطلب ورجل من بني المغيرة، كانا شريكين في الجاهلية، أسلفا بالربا إلى أناس من ثقيف من بني عمرو، فجاء الإسلام ولهما أموال عظيمة، فأنزل الله تعالى"(١).

ورحلة الشتاء والصيف التي ذكرها الله تعالى تبين أنهما رحلتان عظيمتان وكانت الرحلة تحتاج إلى رأس مال كبير مما يعني الاستعانة برؤوس أموال أخرى(٢)، وقد تكون مقابل فائدة لشيوع الربا آنذاك، فعندها يصبح الإسهام في تلك التجارة، وتوظيف الأموال في العمليات الاستثمارية المعاصرة وأخذ الفائدة أمراً واحداً.

فالمرابي يعمل على استغلال المعسرين والموسرين، عبر الإعلانات والدعايات، فيغري الناس بالاقتراض بالربا مقابل تسهيلات في مجالات البيع والشراء والبناء وغير ذلك.. فإذا وقعوا استولى على مساكنهم وعقاراتهم وأموالهم، وهو بذلك يحقق مكسب ومغنم دون أن يتعرض لخسارة أو مغرم، والأصل أنّه لا ربح إلا بضمان، فمن ضمن مالاً كان مسؤولاً عن هلاكه وتلفه، ويملك ما ينتج من الغلة والعائد، فالمقرض تخلص من مسؤولية خسارة ومغرم المال. فلا يستحق غلة وعائد المال، ولكن في القروض الربوية يتخلص المقرض من المغرم والخسارة ويرحلها على المقترضين، ويكسب المغنم والربح(٣)، وهذا يمثل حالة الاستغلال بحصول المرابي على المكاسب وترحيل المخاطر على المقترض، وما ذاك إلا لقوة وسيطرة المرابي وضعف وحاجة المقترض.

---

(1) النبهان، محمد فاروق، **القروض الاستثمارية وموقف الإسلام منها**، دار البحوث العلمية، الكويت، ط١، ١٤١٠هـ ــ ١٩٨٩م، ص٤٦.

(2) شابرا، **نحو نظام نقدي**، ص ٨٨ .

(3) سويلم، **مدخل إلى أصول التمويل**، ص ١٠١.

فالمدين لا يتمكن من سداد الفوائد إلا من خلال المساهمة الحقيقية في الإنتاج والعمل، فالمدين بحاجة إلى الإنتاج أكثر من أصل المال والفائدة حتى يحقق الربح ومعنى هذا أن الفائدة تعد من تكاليف الإنتاج، وهذا يؤثر على سعر السلعة للمستهلكين وليس مقصودنا من البحث، فالمدين يعمل لضمان رأس المال ولتحقيق عائد يكافئ الفائدة أولاً، وينظر ما بقي من فتات ليتحصل عليه، فكيف إذا فشل المشروع ولم يحقق ربح فهذا يضطره إلى زيادة الفوائد المترتبة على التأخير في السداد... والنتيجة أنّ الربا يأخذ ناتج الضعيف والفقير لمصلحة القوي والغني، وبهذا يزداد الغني غنىً والفقير فقراً، فتنشئ طبقة قوية وثرية على حساب بقية طبقات المجتمع، وذلك مما جعل الإسلام ينتصر للضعيف.

فيظهر الاستغلال من خلال ركني النظرية، فالركن المادي يتمثل بأنّ المدين قد التزم بدفع مبلغ يزيد على أصل القرض، والركن المعنوي فيتمثل بحالة ضعف ألجأت المدين إلى الاستدانة، فالفرد لا يدفع مبلغ فائدة عن قرض مالي وهو يستطيع تحصيل المال والنقد بوسيلة أخرى، لذلك فالفوائد الربوية فضلاً عن كونها استغلالاً لحاجة الإفراد والدول، وهي كذلك تهدد الاقتصاد بالويلات والأزمات، فهي تشكل هرماً مقلوباً، وتراكماً للثروات غير حقيقي، وهذا يشكل إفلاساً لكثير من المؤسسات الربوية، وما شاهدناه في الأزمة المالية الأخيرة خير دليل على ما ذكرنا.

فالربا سبب خراب الدنيا وسبب الفقر ومكمن الاستغلال، ومن أجل حماية الأفراد والشعوب من الظلم والاستغلال لا بد من سد كل الطرق الموصلة للربا، يقول القرطبي: "والربا أحق ما حُميت مراتعه، وسدت طرائقه، ومن أباح هذه الأسباب فليبح حفر البئر ونصب الحبالات لهلاك المسلمين والمسلمات، وهذا لا يقوله أحد"[1].

---

[1] القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٣ ص ٣٦٠ .

المبحث الثالث

موقف نظرية الاستغلال من عقود العمل:

قامت الشريعة الإسلامية على مبدأ تحقيق العدل في جميع النواحي والاتجاهات لذلك رسم الإسلام العلاقة بين العامل ورب العمل ربطاً دقيقاً حتى لا يضام احد الطرفين على حساب الآخر، وإن كان التركيز على العامل؛ لأنّه صاحب الحاجة أحيانا، وسنحاول تسليط الضوء على هذه العلاقة، ومدى ارتباطها بنظرية الاستغلال.

المطلب الأول

مفهوم الأجر في الفقه الإسلامي وأدلته

مفهوم عقد الإجارة:

الأجر في اللغة مفرد أجور ومعناه الجزاء على العمل، والأجر والأجرة مترادفان"[١]، قال تعالى: ﴿ قَالَتْ إِحْدَىٰهُمَا يَٰٓأَبَتِ ٱسْتَـْٔجِرْهُ ۖ إِنَّ خَيْرَ مَنِ ٱسْتَـْٔجَرْتَ ٱلْقَوِىُّ ٱلْأَمِينُ ﴾[٢] والإجارة في الاصطلاح الشرعي "عقد على منفعة مقصودة معلومة قابلة للبذل والإباحة بعوض معلوم"[٣].

لقد حثت الشريعة الغراء على العمل والكسب فقال جل وعلا: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُوا۟ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا۟ مِن رِّزْقِهِۦ ۖ وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ ﴾[٤] وعن المقدام رضي الله عنه : عن رسول الله ﷺ قال: (ما أكل أحد طعاماً قط خيرا من أن يأكل من عمل يده وإنّ نبي الله داود عليه السلام كان يأكل من عمل يده)[٥].

---

(1) ابن منظور، **لسان العرب**، ج١ ص ٧٨. الرازي، **مختار الصحاح**، ص١١ .

(2) سورة القصص، آية ٢٦.

(3) الشربيني، **مغني المحتاج**، ج٢ ص ٣٣٢.

(4) سورة الملك: آية ١٥.

(5) البخاري، **الصحيح**، كتاب البيوع، باب كسب الرجل وعمله بيده، حديث رقم٢٠٧٢ ، ص ٣٧٣.

وأرشد النبي ﷺ السائل إلى العمل ليحقق الإنتاج والكسب من جهة وعزة وكرامة النفس من جهة أخرى فقال: (لأن يحتطب أحدكم حزمة على ظهره خير من أن يسأل أحدا فيُعطيه أو يمنعه)[١].

ويقول محمد بن الحسن الشيباني: "إنّ الله فرض على العباد الاكتساب لطلب المعاش، ليستعينوا به على طاعة الله"[٢].

فبعد أن استقر في الذهن وجوب الكسب والعمل للنفقة على النفس والأهل، جاءت المنظومة التشريعية بتحديد العلاقة بين العامل ورب العمل على أساس العدل، فيقوم العامل بما كلف به من عمل على أكمل وجه، ويستحق أجرته الكاملة وفقاً للعقد المنجز بين الطرفين.

أدلة وجوب دفع الأجرة:

الأدلة من القرآن:

١- قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾[٣]. يقول الطبري: "يقول جلّ ثناؤه: فإن أرضع لكم نساؤكم البوائن منكم أولادهنّ الأطفال منكم بأجرة، فآتوهنّ أجورهن على رضاعهنّ إياهم[٤]".

ويقول ابن كثير في تفسير الآية أيضاً: "فإن أرضعت استحقت أجر مثلها، ولها أن تعاقد أباه أو وليه على ما يتفقان عليه من أجرة[٥]".

---

(1) رواه البخاري، سبق تخريجه، ص ٧٤.

(2) الشيباني، محمد بن الحسن، **الاكتساب في الرزق المستطاب**، تح محمد عرنوس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٦م، ص ١٧.

(3) سورة الطلاق: آية ٦.

(4) الطبري، **جامع البيان**، ج١٤ ص ١٢٨.

(5) ابن كثير، **تفسير القرآن**، ج٨ ص ٢٩٣٧.

٢- قوله تعالى: ﴿ قَالَ إِنِّيٓ أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ٱبْنَتَيَّ هَٰتَيْنِ عَلَىٰٓ أَن تَأْجُرَنِي ثَمَٰنِيَ حِجَجٍ ﴾ [1]. وقد ترجم البخاري: باب من استأجر أجيرا فبين له الأجل ولم يبين له العمل " لقوله تعالى: ﴿ عَلَىٰٓ أَن تَأْجُرَنِي ثَمَٰنِيَ حِجَجٍ ﴾[2]. قال المهلب: ليس كما ترجم ــ أي البخاري ــ ؛ لأنَّ العمل عندهم كان معلوما من سقي وحرث ورعي وما شاكل أعمال البادية في مهنة أهلها، فهذا متعارف وإن لم يبين له أشخاص الأعمال ولا مقاديرها، مثل أن يقول له: إنك تحرث كذا من السنة، وترعى كذا من السنة، فهذا إنما هو على المعهود من خدمة البادية[3]، وإنما الذي لا يجوز عند الجميع أن تكون المدة مجهولاً، والعمل مجهول غير معهود فلا يجوز حتى يعلم[4].

الأدلة من السنة النبوية:

١- عن أبي هريرة – رضي الله عنه – عن النبي ﷺ قال: (قال الله تعالى ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة: رجل أعطى بي ثم غدر، ورجل باع حراً فأكل ثمنه، ورجل استأجر أجيراً فاستوفى منه ولم يعطه أجراً)[5].

٢- عن ابن عمر– رضي الله عنهما– قال: قال رسول الله ﷺ: (أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه)[6].

---

(1) سورة القصص: آية ٢٧.

(2) البخاري، **الصحيح**، كتاب الإجارة، باب من استأجر أجيرا فبين له الأجل ولم يبين له العمل، ص ٤٠٠.

(3) قال الإمام مالك يجوز ذكر المدة دون ذكر الخدمة لأنّ العرف شاهد له، وقال أبو حنيفة والشافعي لا يجوز حتى يسمى، ابن العربي، **أحكام القرآن**، ج ٣ص ١٤٧٢.

(4) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مجلد ٧ج ١٣ص ٢٧٥.

(5) البخاري، **الصحيح**، كتاب البيوع، باب إثم من باع حرا، حديث رقم ٢٢٢٧، ص ٣٩٥.

(6) ابن ماجه، **السنن**، كتاب الرهون، باب أجر الأجراء، حديث رقم: ٢٤٤٣، ص ٢٦٤. والحديث ضعفه ابن حجر في بلوغ المرام بقوله "رَوَاهُ ابْنُ مَاجَهْ وَفِي الْبَابِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عِنْدَ أَبِي يَعْلَى وَالْبَيْهَقِيِّ، وَجَابِرٍ عِنْدَ الطَّبَرَانِيِّ، وَكُلُّهَا ضِعَافٌ" ابن حجر العسقلاني، **بلوغ المرام من أدلة الأحكام**، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ ــ ١٩٩٧م، ص ١٦٤. والحديث منكر عند الذهبي. وقال الهيثمي رواه

يقول المناوي: "أعطوا الأجير أجره، أي كراء عمله قبل أن يجف عرقه، أي ينشف؛ لأنّ أجره عمالة جسده وقد عجلَ منفعته فإذا عجلها استحق التعجيل، ومن شأن الباعة إذا سلموا قبضوا الثمن عند التسليم فهو أحق وأولى[1].

٣ ـ عن أنس بن مالك– رضي الله عنه – قال: (حجم أبو طيبة رسول الله ﷺ فأمر له بصاع من تمر وأمر أهله أن يخففوا من خراجه)[2].

المطلب الثاني

ماهية الاستغلال في عقد العمل

تتضمن الشريعة الإسلامية على منظومة من الأحكام الشرعية تكفل محاربة أوجه الاستغلال في عقد العمل سواء من جانب العامل أو رب العمل، ويتضح ذلك من خلال عرض المفاهيم الآتية:

العدل وعقد العمل:

جاء المنطق التشريعي بتحقيق العدل بين طرفي عقد العمل فأوجب على العامل اتقان العمل، وإحسانه، يقول النبي ﷺ: (إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه)[3]، والتشريع

الطبراني في الأوسط وفيه شرقي بن قطامي وهو ضعيف.الهيثمي، **مجمع الزوائد**، ج٤ ص ١٧٥.ولكن قواه المنذري بكثرة طرقه، يقول المنذري"رواه أبو يعلى وغيره وورواه الطبراني في الأوسط من حديث جابر وبالجملة فهذا المتن مع غرابته يكتسب بكثرة طرقه قوة".المنذري، **الترغيب والترهيب**، ج٣ ص١٤ .وحسنه المناوي بقوله" وبالجملة فطرقه كلها لا تخلو من ضعيف أو متروك لكن بمجموعها يصير حسنا. المناوي، **فيض القدير**، ج١ ص ٧١٨. وقد صححه الألباني في: **صحيح ابن ماجه**، ج٢ ص ٥٩. والله أعلم.

(1) المناوي، **فيض القدير**، ج١ ص ٧١٨.

(2) البخاري، **الصحيح**، كتاب البيوع، باب ذكر الحجام، حديث رقم ٢١٠٢، ص٣٧٨.

(3) الموصلي، أحمد بن مثنى المعروف بابي يعلى(٣٠٧هـ)، **المسند**، دار المأمون للتراث، دمشق، ط١، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م، مسند عائشة، حديث رقم٤٣٨٦، ج٧ص٣٤٩. وفي **مجمع الزوائد**، ج٤ ص ١٧٥." رواه أبو يعلى وفيه مصعب بن ثابت وثقه ابن حبان وضعفه جماع. وعن عاصم بن كليب عن أبيه أنه خرج مع أبيه إلى جنازة شهدها النبي ﷺ وأنا غلام أعقل فقال النبي ﷺ ويحب الله العامل إذا عمل أن يتقن. وحسنه الألباني في صحيح الجامع، وإن كان قد ضعفه سابقاً. أنظر:**السلسلة الصحيحة**، حديث رقم١١١٣، ج ٣ ص ١٠٦.

الإسلامي في سبيل ضمان إتقان العمل ألزم العامل بالضمان عند تقصيره وهو ما يعرف عند الفقهاء بضمان الصانع[1]، يقول ابن حبيب: "وإذا كان احتراق الخبز، أو الغزل بتضييع منه(أي الفران)، أو عنف كان منه في إيقاد النار للفرن، فهو ضامن"[2].

وفي الجهة المقابلة أوجب على رب العمل المبادرة بدفع الأجرة، يقول النبي ﷺ: (أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه)[3].

وفي بيان معنى الحديث يقول المناوي: "إذ كان ثمن مهجته لا ثمن سلعته فيحرم مطله والتسويف به مع القدرة ، فالأمر بإعطائه قبل جفاف عرقه إنما هو كناية عن وجوب المبادرة عقب فراغ العمل إذا طلب وإن لم يعرق، أو عرق وجف..."[4].

ومن باب أولى حرمة أكل أجر العامل, يقول النبي ﷺ: (قال الله تعالى: ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة: رجل أعطى بي ثم غدر، ورجل باع حراً فأكل ثمنه، ورجل استأجر أجيراً فاستوفى منه، ولم يعطه أجره) [5].

وفي سبيل حماية العامل من الظلم ومنع المنازعة بين طرفي العقد، وضعت الشريعة شروطاً للأجر والعمل، فالأجرة يجب أن تكون معلومة ومحددة، يقول الكاساني: إذ أنّ الأجرة في الإجارات معتبرة بالثمن في البياعات؛ لأنّ كل واحد من العقدين معاوضة المال بالمال, فما يصلح ثمناً في البياعات يصلح أجرة في الإجارات, وما لا فلا... والأصل في شرط العلم بالأجرة قول النبي ﷺ: (من أستأجر أجيراً فليعلمه أجره)[1]، والعلم بالأجرة لا يحصل إلا بالإشارة أو التعيين أو البيان [2].

---

(1) أنظر: السرخسي، **المبسوط**، ج١٦ ص ٩-١٥. ابن رشد، **بداية المجتهد**، ص٦٤٩. الشربيني، **مغني المحتاج**، ج ٢ ص ٣٣٤. ابن قدامة، **المغني**، ج٨ ص ١٠٢- ١٤٢ . ابن حزم، **المحلى**، ج٨ ص ٢٠١.

(2) ابن فرحون، **تبصرة الحكام**، ج٢ ص ٢٣٧.

(3) **رواه ابن ماجة وقواه المنذري وحسنه الألباني بمجموع طرقه**، سبق تخريجه ص ١٠١.

(4) المناوي، محمد عبد الرؤوف، **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م ج١ ص ٧١٨.

(5) **رواه ابن ماجة، وحسنه المناوي، وصححه الألباني**، سبق تخريجه، ص ١٠١.

وكذلك اشترط الفقهاء بيان نوعية العمل المطلوب من العامل، يقول الكاساني:"لأنّ جهالة العمل في الاستئجار على الأعمال جهالة مفضية إلى المنازعة، فيفسد العقد حتى لو استأجر عاملاً ولم يسم له العمل من القصارة والخياطة والرعي ونحو ذلك، لم يجز العقد"[٣].

فالمنطق التشريعي يهدف إلى تحقيق العدل من خلال ضبط مدة ونوع العمل، وبيان أجرة العامل، وهو بذلك يقضي على الاستغلال بين طرفي عقد الإجارة، ويحقق مصلحة طرفي العقد بحصول رب العمل على مقصوده من الإجارة وهو تحقيق منفعة العمل، كذلك يحصل العامل على منفعته حيث تتمثل بالأجرة، ويهدف العامل من عمله تحقيق حد الكفاية كحد أدنى، فإن عجز العامل بعد بذل وسعه وطاقته الوصول إلى حد الكفاية، ضمنت الدولة هذا الحد بحسب طاقتها وقدرتها، ومن هنا نبحث حد الكفاية كجانب حقوقي وأخلاقي.

حد الكفاية والكفاف:

يؤمنُ الإسلام لمن ولي ولاية وعملاً للمسلمين أنّ يأخذ أجراً يكفيه وأهله حتى يتقن عمله ويقوم به على أكمل وجه، ويؤكد الفقهاء على ضرورة الكفاية في العطاء، يقول أبو يوسف في الخراج: "إنّ أبا عبيدة بن الجراح ــ رضي الله عنه ــ قال لعمر بن الخطاب – رضي الله عنه– : دنست أصحاب رسول الله ﷺ فقال عمر– رضي الله– عنه: يا أبا عبيدة, إذا لم أستعن بأهل

---

(1) رواه بهذا اللفظ: ابن أبي شيبة، **المصنف**، تح كمال الحوت، ج٤ص ٣٦٦. اللحام ج٥ ص١٢٩. وورد الحديث بألفاظ أخرى، وصحح وقفه ابن زرعة كما نقله الثوري. ينظر: الزيلعي، **نصب الراية**: ج٤ ص ١٣١. ابن حجر، **التلخيص الحبير**، ج٣ ص ١٤٥.وضعفه الشيخ الألباني، أنظر: الألباني، **السلسلة الضعيفة**، حديث رقم ٢٣١٦، ج٥ ص ٣١٥.

(2) انظر: الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج٤ ص ٤٧.

(3) الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج٤ ص ٣١.

الدين على سلامة ديني فبمن أستعين؟ أمّا إن فعلت فأغنهم بالعمالة عن الخيانة؛ يعني إذا استعملتهم على شيء فأجزل لهم في العطاء والرزق لا يحتاجون"[1].

فتأمين الكفاية للعامل في الدولة الإسلامية مع المنظومة التشريعية الأخلاقية التي تدفع بالفرد لتحقيق المصلحة العامة وترجيحها على المصلحة الفردية، يقول الغزالي: "لكل من يتولى أمراً يقوم به، يتعدى مصلحته إلى المسلمين، لو اشتغل بالكسب لتعطل عليه ما هو فيه، فله في بيت المال حق الكفاية. ويدخل فيهم العلماء كلهم، وطلبة العلم، ويدخل فيه العمال الكتاب، والحساب، والوكلاء، وكل من يحتاج إليه"[2].

ويقدر النووي حد الكفاية فيقول: "المعتبر في قولنا يقع موقعاً من كفايته المطعم والملبس والمسكن وسائر ما لابد منه، على ما يليق بحاله بغير إسراف ولا إقتار لنفس الشخص ولمن هو في نفقته"[3].

فحد الكفاية يختلف باختلاف الزمان والمكان والسعة والضيق، ولا يقتصر توفير حد الكفاية على الضروريات من مأكل ومشرب ومسكن، بل يمتد إلى تهيئة حياة كريمة ولائقة للفرد نحو الرعاية الطبية والتعليم الأساسي، وكل ما يجعل الفرد يلحق بالمستوى المعيشي السائد في المجتمع.

يهدف الإسلام إلى ضمان حد الكفاية كحد أدنى لكل مواطن في ظل الدولة الإسلامية، في ظروف السعة والقدرة، يقول عمر- رضي الله عنه-: "إنّي حريص على أن لا أدع حاجة إلا سددتها ما اتسع بعضنا لبعض، فإذا عجزنا تأسينا في عيشنا حتى نستوي في الكفاف"[4].

---

(1) أبو يوسف، **الخراج**، ص ٢٥ .

(2) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج٢ ص ١٤٠.

(3) النووي، **المجموع**، ج٦ ص١٩١ .

(4) ابن سعد، محمد بن سعد (٢٣٠هـ)، **الطبقات الكبرى**، دار بيروت،١٩٥٧م، ج٣ ص ٣١٦.

أمّا إذا ضاق الحال فلا بد من تقاسم لقمة العيش، فيقول عمر- رضي الله عنه ـ: "لو لم أجد ما يسعهم إلا أن أدخل كل بيت عدتهم يقاسمونهم أنصاف بطونهم حتى يأتي الله بالحيا ـ أي المطر ـ فعلت؛ فإنهم لن يهلكوا على أنصاف بطونهم"[1].

فيستحق العامل في الدولة أجرة تضمن له حد الكفاية كحد أدنى، ويختلف ذلك باختلاف نوع العمل ومهارة العامل وقدراته، ولكن هذا في معاملة الدولة مع الأفراد، أمّا عقد الإجارة في القطاع الخاص فلا يلزم المؤجر دفع أجرة الكفاية؛ لأنّ الهدف من عقد الإجارة تحقيق منفعة العمل للمؤجر، والأجرة للمستأجر، وهذا يختلف باختلاف طبيعة العمل ومدته ووقته، لذلك فالصحيح أنّ عقد الإجارة يلزم رب العمل بدفع أجرة تناسب العمل المطلوب تنفيذه[2]، فإن احتاج العامل إلى مزيد نفقة وجب على الدولة تأمين ذلك من مؤسساتها المالية بحسب قدرتها إمكانياتها، ويحق لها فرض نسبة من أموال الأفراد عند الحاجة خصوصاً في فترة الأزمات والمجاعات[3].

فالدولة الإسلامية في مجال العمل والإجارة تقيم علاقة عقدية عادلة، تضمن جدية العمل، وتمنع الاستغلال، وهي بذلك ترفض النظريات الاقتصادية التي تأكل نتاج العامل وتدفعه لرب العمل، وهنا يظهر تفوق الشريعة الربانية على الأنظمة الوضعية في مجال حماية الفقراء والعمال من الاستغلال.

فقد تحدثنا في المبحث الأول عن فكرة الرأسمالية حول قضية التوزيع ولاحظنا أنّ الفكر الاقتصادي الرأسمالي يبخس العامل حقه من الجانب الحقوقي عبر قانون الأجر الحديدي وحد الكفاف، ونظرية الإنتاج الحدية، ومن الجانب الأخلاقي عبر التنظير لميزة الفقر، فيمنع التعليم

---

(1) أبو يوسف، الخراج، ص ٢٥ .

(2) العلي، **توزيع الدخل**، ص٢٢٣.

(3) العوضي، **نظرية التوزيع**، ص ١٧٢.

وتحسين المستوى المعيشي للعامل؛ لأنّ هذا يعيق كفاءة النظام الاقتصادي، ويعود بالضرر على المجتمع بأسره.

وهي بذلك تقرر أنّه من يستطيع العمل والإنتاج يعيش، وإلا فمشكلته، ومسؤوليته، يقول توماس مالتوس: "الإنسان الذي يولد في عالم مملوك من قبل، لا يستطيع الحصول على ثروة من أبويه اللذين له عليهما حق عادل، وإذا كان المجتمع الذي لا يريد العمل الذي يقوم به، فإنّه ليس لهذا الإنسان أن يطالب بحق الحصول على أدنى قدر من الطعام، بل لا ينبغي له أن يكون حيث هو. ففي الوليمة العظيمة للطبيعة لا يوجد له مكان شاغر. فتأمره الطبيعة بالانصراف، ثمّ تنفذ أوامرها على وجه السرعة"[1].

وعند بحث نظرية فائض القيمة، لاحظنا أنّ ماركس حاول محاربة بعض جوانب استغلال رأس المال للعمال، ولكن الخلل في النظام الاشتراكي كان نتيجته سيطرة الإدارات المركزية والجهات الحكومية على الثروات، وتوزيع نسبة ضئيلة من الناتج على بقية طبقات المجتمع، وبذلك أفرغت القضية التوزيعية من أي جانب ينصر العمال، ويعيد لهم الحق المسلوب من الرأسماليين، أو الطبقات الحاكمة في الأنظمة الاشتراكية.

فعن هشام عن أبيه عن خالته: أنّ النبي ﷺ كان يتعوذ، فيقول: (اللهم إني أعوذ بك من فتنة النار ومن عذاب النار وأعوذ بك من فتنة القبر وأعوذ بك من عذاب القبر وأعوذ بك من فتنة الغنى وأعوذ بك من فتنة الفقر وأعوذ بك من فتنة المسيح الدجال) [2].

وكذلك يأمر النبي ﷺ: بالاستعاذة من الكفر والفقر معاً، فعن مسلم بن أبي بكرة: (أنّه كان سمع والده يقول في دبر الصلاة: اللهم إني أعوذ بك من الكفر والفقر وعذاب القبر, فجعلت

---

(1) شابرا، **الإسلام والتحدي الاقتصادي**، ص٦٣.

(2) البخاري، **الصحيح**، كتاب الدعوات، باب التعوذ من فتنة الغنى، حديث رقم ٦٣٧٦، ص١١٠٧ .

أدعو بهن, فقال: يا بني, أنى علمت هؤلاء الكلمات قلت: يا أبت سمعتك تدعو بهن في دبر الصلاة فأخذتهن عنك, قال: فألزمهنّ يا بني فإن نبي الله ﷺ كان يدعو بهن في دبر الصلاة) [1].

ويقول ابن حزم: "وفرض على الأغنياء من أهل كل بلدٍ أن يقوموا بفقرائهم، ويجبرهم السلطان على ذلك، إن لم تقم الزكوات بهم، ولا في سائر أموال المسلمين، فيقام لهم بما يأكلون من القوت الذي لابد منه، ومن اللباس للشتاء والصيف بمثل ذلك، وبمسكن يكنّهم من المطر، والصيف والشمس، وعيون المارة"[2].

فنلحظ مما سبق أنّ حماية طرفي العقد وخصوصاً العامل من الاستغلال هو مقصد الشرع الحكيم، وأوجب أجراً للعامل يتناسب مع الجهد المبذول، وهذا يميز بين العامل الكفؤ والنشيط، والعامل المتراخي والكسول، وهذا محض العدل، ومن هنا كان العمل حقاً وواجباً؛ فالعمل "من جانب العامل هو حق له على المجتمع، وواجب عليه للمجتمع، ومن جانب المجتمع يعني: أن العمل واجب على المجتمع يوفره للعامل وحق للمجتمع على العامل[3].

فإنّ المتأمل في المنظومة التشريعية التي تحمي الفقراء والعمال وأصحاب الأعمال، ليقف وقفة إجلال لهذا النور الإلهي الذي أضاء للبشرية طرق الخير والهدى، ولكنّ البشرية انحرفت عن هذا النور الإلهي، والمنهج الرباني، وسارت خلف مناهج بشرية سمتها المصلحة الذاتية، والانحياز لطبقتها التي تربت وترعرعت فيها، والخضوع لأهواء الطبقات المتنفذة والمسيطرة، ونشير هنا إلى علاقة قوة مركز التفاوض والمساومة على عقد العمل.

---

(1) النسائي، السنن، كتاب الاستعاذة، باب الاستعاذة من الفقر، حديث رقم٥٤٦٥ ص ٥٥٥. وقال الشيخ الألباني: صحيح الإسناد. الألباني، الإرواء، ج٣ ص ٣٥٦.

(2) ابن حزم، **المحلى**، ج ٦ ص ١٥٦.

(3) العوضي، **نظرية التوزيع**، ص ١٧٩.

بحسب النظريات الاقتصادية السابقة التي أفرزت الطبقية الاجتماعية، أفرزت طبقة الملاك ملاك الأرض وأصحاب رأس المال، وطبقة العمال والفلاحين، فالأولى تحاول قدر طاقتها أن تخضع العمال والفلاحين إلى شروطها لتضمن جمع أكبر قدر من الثروات يتناسب مع الموقع الاجتماعي، والطبقة التي تنتمي إليها، والطبقة الأخرى تناضل لتحقق ما يسد جوعها، ويروي عطشها، لذلك كانت هناك علاقة عقدية بين طرفين؛ طرف يتميز بمركز قوي وآخر بمركز ضعيف، وبناء عليه يذعن العمال والفلاحون إلى شروط أصحاب الأعمال، ومع ضعف مركز العمال فهم شتات، بينما الطرف الأول لا يكاد يجتمع حتى يتآمر على العمال والفلاحين والفقراء.

فيتضح العنصر المادي في عقد الإجارة والعمل بين ما يبذله العامل من جهد، فيأخذ أجرة لا تتناسب مع جهده وعمله، أمّا العنصر المعنوي للنظرية فمركز التساوم له فيه قدر كبير فمن يكون بموقع تساومي كبير يفرض شروطه على الآخر، فمثلاً أصحاب الأعمال في بلد تتوفر فيه عمالة كبيرة يستغلون حاجة العمال إلى العمل لكسب قوتهم ومعاشهم، فيتم الاتفاق على شروط إذعانية بحيث تقيد العامل من المطالبة بحقوقه المشروعة، وهم مع ذلك لا يعطون أجرة تناسب مقدار العمل، فحاجة العمال حالة ضعف يستغلها أصحاب الأعمال.

وقد يكون بعض العمال كالحرفيين وبعض التكنولوجيين يمتلكون موقعاً تساومياً قوياً، فيفرضون شروطهم على أصحاب الأعمال ويطالبون بأجور مرتفعة، وامتيازات تفوق مقدار عملهم، فحاجة صاحب العمل للعمال تدفعه للقبول بأجور قد تزيد عن مقدار العمل، ونقصد هنا مقدار العمل ليس عدد الساعات فقط، ولكن لكل عمل أجر يناسبه يحدده حال السوق.

المطلب الثالث

الاستغلال والنقابات العمالية

كانت بداية ظهور النقابات[1] مع ظهور المصانع في الدول الأوروبية في القرن الثامن عشر ميلادي، وقام روبرت أوين مؤسس الحركة التعاونية في بريطانيا عام ١٨٣٤م، بتأسيس "الإتحاد العمالي المشترك والقومي العظيم".

يقول فيكتورفيثر عن الموقف من النقابات منذ نشأتها: "وعلى الرغم من الاعتراف بشرعية الحركة النقابية، إلا أن السلطات ظلت قلقة أشد القلق من نموها، وكثيراً ما لجأت إلى حيل مختلفة لتقديم المسالمين أمام القضاء. وكان تحصن العمال السلمي في أماكن عملهم يعتبر هذه السلطات عملاً تخريبياً وتعويقياً، ومنطوياً على الإرهاب والتهديد، وكثيراً ما أوقع القضاة التي تتفق مصالحهم الاجتماعية والاقتصادية مع مصالح فئات أصحاب الأراضي والأعمال عقوبات صارمة على العمال"[٢].

وفي بيان الهدف الأساسي من النقابات العمالية يضيف فيكتورفيثر: "والهدف الأول من النقابة هو أن تضمن لأعضائها أقصى ما يمكن من الفوائد لتحسين مستوياتهم معيشتهم وأوضاعهم العمالية. ومن هنا تكون أهدافها أن تؤمن لهم الأجور المحترمة، والأوضاع العملية الطيبة، وساعات العمل الطيبة، وساعات العمل المعقولة والتأمين الاجتماعي لمستقبلهم. وعلى

---

(1) أما بالنسبة للأردن فقد بدأت التنظيمات النقابية منذ تأسيس الإمارة وكانت بدايتها سرية ومتواضعة ثم جاء دستور عام ١٩٥٢ ميلادي ليقر التشريعات اللازمة لحماية حقوق العمال وتنظيماتهم النقابية فأقر قانون نقابات العمال رقم ٣٥ لعام ١٩٥٣ الذي تضمن حق التنظيم النقابي للعمال مما دفع العمال في مختلف المهن والصناعات إلى تنظيم أنفسهم في نقابات خاصة بهم وقد ظهر أول اتحاد عام لنقابات العمال في أيار عام ١٩٥٤ ميلادي. القميري، محمد سليمان، **الحركة العمالية النقابية في الأردن**، جمعية عمال المطابع التعاونية، عمان، بدون طبعة، ١٩٨٢م أخرى، ص ٣٥. وأنظر: القميري، **دليل النقابي**، جمعية عمال المطابع التعاونية، عمان، بدون بيانات، ص ١٦ــ ١٧.

(2) فيكتورفيثر، **جوهر الحركة النقابية**، ترجمة لجنة الترجمة في المكتب التجاري، بدون بيانات أخرى، ص ٢٣ــ ٢٤.

النقابات واتحادات أصحاب الأعمال، أن لا نجد صعوبة، وعلى هذا الأساس في الوصول إلى اتفاقات تتصف بصفة الدوام والنفع للفريقين، وتؤمن الاستقرار في مجالات العمل والنظام في الإنتاج"[1].

والنقابات العمالية تعد عملية توازنية في اقتصاد السوق فهي تحد من استغلال المؤسسات القوية لصغار المنتجين، يقول مارشال وآخرون: "فتضخم أحد قطاعات الاقتصاد القومي في بلد ما يولد تضخماً في قطاع آخر، وربما أدى ذلك إلى إيجاد مجموعة أخرى من ضروب الضوابط والتوازن، إن مراكز القوى تلك توازن بعضها البعض، وتؤدي وظيفة مماثلة للدور الذي تلعبه المنافسة بين كثير من صغار المنتجين، ففي مواجهة الشركات المساهمة الصناعية الجبارة توجد نقابات واتحادات عمالية قوية، ومنظمات زراعية كبرى، تتمتع بقوة اقتصادية كبيرة[2].

وتعمل النقابات العمالية في التأثير على ظروف العمل والعمال عبر مسلكين[3]:

المسلك الأول: الاهتمام بزيادة أجر العامل، وإن أدى إلى نقص معدل التوظيف، بما يعرف بسياسة تعظيم الأجر.

المسلك الثاني: الاهتمام بزيادة معدل التوظيف على الاهتمام بزيادة معدل الأجر، وبشرط عدم النزول عن مستوى الحد الأدنى للأجور[4]، والذي يجب أن يرتبط بالمستوى المعيشي اللائق، بما يعرف بالربط القياسي، أو المستوى العام للأسعار.

---

(1) فيكتورفيتر، **جوهر الحركة النقابية**، ص ٥٠.

(2) مارشال وربنوص وآخرون، **التحليل الاقتصادي**، ترجمة ماهر نسيم، دار المعارف، مصر، ١٩٦٠م. ص ١١٥. العابد، عدنان، **نقابات العمال ومنظمات أصحاب العمل في القوانين العربية، المعهد العربي للثقافة العمالية**، بغداد، بدون بيانات أخرى، ص ١٠٧ وما بعدها.

(3) **الحد الأدنى للأجور**: يقصد به أدنى مبلغ من المال يتقاضاه العامل في الساعة، ويحدد وهذا المبلغ لتغطية أجور كل العمال أو مجموعة منهم يعملون في صناعات معينة. وفي الغالب لا تغطي قوانيي الحد الأدنى للأجور موظفين في الشركات والمصانع الصغيرة. ويتم وضع حد أدنى غير رسمي للأجور في بعض البلدان الأوروبية من خلال الاتفاقات المتبادلة بين النقابات وأصحاب الأعمال. محروس، محمد، وبكري، كامل، **مبادئ الاقتصاد الجزئي**، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية،بدون طبعة، ١٩٩٤م، ص ٢٧٥.

(4) أنظر: ربابعة، عدنان محمد يوسف، **نظرية الأجور في الاقتصاد الإسلامي"دراسة مقارنة"**، رسالة ماجستير، جامعة اليرموك، إربد، ١٩٩٩م ص٤٥.

ولكن النقابات في النظام الماركسي كان هدفها يتركز في زيادة الإنتاجية، "إنّ النقابات السوفيتية قد اتخذت لنفسها مهمة مساعدة الأجهزة الاقتصادية العامة التي توجه الإنتاج، والتوجه إلى كل عامل، وإلى كل موظف للحصول على أكبر إنتاج ممكن، وعلى أعلى منسوب من حيث القيمة، وذلك خلال ساعات العمل المحدودة، ثم بذل الجهد بواسطة كل الوسائل للحصول على أعلى إنتاجية عمل"(١).

وعمل النقابات يعتريه بعض الجوانب السلبية, ومما يعنينا هنا ما يلي(٢):

١- القبول بزيادة معدل البطالة أحياناً، من أجل تحسين أجور العمال الحاليين.

٢- معارضة تحسين الإنتاج، وإدخال التقدم العلمي في الصناعات، وهذا بدوره يحسن الإنتاجية بأقل عدد من الأيدي العاملة.

٣- الضغط على أصحاب العمل للقبول بشروط النقابة، التي تكون في بعض أحيانها مجحفة بحق أصحاب الأعمال، وخصوصاً في الأعمال التي يندر أفرادها، وتكثر الحاجة لها.

موقف الإسلام من النقابات(٣)

في البداية نريد أن نؤكد أنّ هدف النقابات منذ نشأتها حماية العامل من الاستغلال، وسن تشريعات تضمن حقوق العمال، وهذا المبدأ يحقق العدل المطلوب بين العامل ورب العمل، وقد أوضحنا كيف يحقق الإسلام مبدأ العدالة بين طرفي المعادلة، بحيث لا يظلم طرف على حساب آخر.

---

(1) جورج لوفران، **الحركة النقابية في العالم**، ترجمة إلياس مرعي، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس، ط٣، ١٩٨٦، ص ٧٠.

(2) حسين عمر، **التحليل الاقتصادي**، ص ٤١٦.

(3) الحوراني، محمد، **اقتصاديات العمل**، جمعية عمال المطابع التعاونية، عمان، ط١، ١٩٨٧م، ص ٣٢٠. كركر، **نظرية القيمة**، ص ٢٨٧. البنا، جمال، **الإسلام والحركة النقابية**، ١٩٨١م، بدون بيانات أخرى. ربابعة، نظرية الأجور، ص٨١-٩٠.

شهد الإسلام ما يعرف بنقابة ذوي الأنساب، وهذه النقابة إن لم تكن تمثل صورة النقابات الحديثة، وتتوافق معها في جل صورها، لكنها تؤسس لعمل اجتماعي منظم يحصل فيه الأفراد على حقوقهم عبر المنظمة، يقول الماوردي: "والنقابة على ضربين: خاصة وعامة، فأمّا الخاصة فهو أن يقتصر بنظره على مجرد النقابة من غير تجاوز لها إلى حكم، وإقامة حد فلا يكون العلم معتبراً في شروطها"[1].

ثم يستطرد الماوردي بذكر واجبات النقيب المختار عن جماعته، ومن بين ما قاله: "والثامن: أن يكون عوناً لهم في استيفاء حقوقهم حتى لا يضعفوا عنها، وعوناً عليهم في أخذ الحقوق منهم حتى لا يمنعوا منها، ليصيروا بالمعونة لهم منتصفين، وبالمعونة عليهم منصفين، فإن عدل السيرة في إنصافهم وانتصافهم، والتاسع: أن ينوب عنهم في المطالبة بحقوقهم العامة في سهم ذوي القربى في الفيء والغنيمة الذي لا يختص به أحدهم حتى يقسم بينهم بحسب ما أوجبه الله تعالى"[2].

وهذا يشعر بأنّ النقيب واجبه تحصيل حقوق جماعته، والدفاع عنها، وتحقيق العدل لها ومنها، وهذا يشابه إلى حد كبير واجبات النقابات العمالية المعاصرة، لذلك نرى أنّه لا مانع من النقابات التي تطالب بحق العامل وتحافظ عليه فهي تسعى للمحافظة على حقوق العامل وعدم تعرضه للظلم في إطار الضوابط الشرعية، بالإضافة لتحقيق الأجر العادل، وهذا الأجر ضمنه الإسلام بما يعرف بتامين حد الكفاية واعتبره من مسؤولية الدولة حسب قدرتها واستطاعتها،

(1) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص١٣٠.

(2) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص١٣٠.

وكل وسيلة تحقق هذا الهدف بما ينسجم مع المنظومة الشرعية فلا مانع منها، والله تعالى يقول: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾[1].

وفي تقدير الباحث أنّ عمل النقابات ينطلق من منظومة متكاملة تقضي على الآثار السلبية للنقابات القائمة، فالنقابات الإسلامية منطلقة من قاعدة عقائدية ترتبط بالنصوص الشرعية عبر منظومة أخلاقية تحقق العدل بين أفراد المجتمع، وهذا يمنع من الاستغلال والظلم القائم عبر النقابات العمالية المعاصرة، فالنقابات في المجتمع الاشتراكي بوجه عام تعمل بتوجيه الإدارة المركزية للسلطة، لذلك فقدرتها على تحسين أوضاع العمال تبدو محدودة، أمّا بالنسبة للنقابات في المجتمع الرأسمالي فهي في حالة عداء مستمرة مع رأس المال بالضغوط التي تمارس على تلك النقابات.

ولكن النقابات في المجتمع الإسلامي تعمل لمصلحة المجتمع عبر قاعدة العدل فلا تبيح استغلال العمال، وأكل حقوقهم عبر أخلاقيات العمل الإسلامي التي أشرنا إليها سابقاً، وهي بذلك تحقق الاستقرار الاقتصادي والاجتماعي وتزيل الفجوة بين رأس المال والعمل، وتخلق جواً من الصفاء والتناسق بدل العداوة والتجافي.

ومن ناحية أخرى تمنع الضغط على التاجر ورأس المال بما يلحق الضرر به " لا ضرر ولا ضرار"، وهي بذلك تمنع قيام نقابات تصبح أداة بيد فئة قد تسيء استعمال حقها فتضر بمصلحة الفرد والجماعة كما حصل في المجتمعات الاشتراكية.

وقيام النقابات في المجتمعات الإسلامية خطوة على طريق الإصلاح الاقتصادي والاجتماعي، يقول البنا في حديثه عن النقابات: إنّها يمكن أن تكون الحدث الأعظم في العصر، وأكبر ما تمثل فيه صحوة الإسلام... لماذا؟ لأنّ التلاقي ما بين الحركة النقابية والإسلام ليس

---

[1] سورة المائدة: آية ٢.

فحسب سيقضي على مآخذ الحركة النقابية، ولكنّه أيضاً سيعيد شيئاً ثميناً إلى الإسلام وشعوب الإسلام، وفي الوقت الذي سيشفي النقابة من دائها العضال، وأزمتها المستحكمة، فإنه أيضاً سيخرج الفهم الإسلامي والرؤية الإسلامية من وصاية الطبقة الوسطى، وتلك الشرنقة البرجوازية التي نسجتها على الإسلام [١].

فالنقابات العمالية تؤثر على مستوى الأجور وتساهم في حدة سيطرة أصحاب الأعمال على سوق العمل[٢]، بتحسين مركز التساوم العمالي، فتتفاوض النقابات مع أصحاب الأعمال لتحديد درجات الأجور وظروف العمل المقبولة من أعضائها، وضمان تحقيق شروط السلامة للعمال، والاهتمام بالجانب الصحي والنفسي للعمال، وهذه الأهداف يدعمها الاقتصاد الإسلامي، بل هو يبحث عن أكثر مما تنادي به تلك النقابات, فهدفها تحقيق حد الكفاية للعمال كحد أدنى، وهذا ما قد يتعذر الحصول عليه حتى مع وجود النقابات في الدول الرأسمالية أو الاشتراكية.

فالمنطق التشريعي يقف مع النقابات العمالية في ضوء الضوابط الشرعية، فهي بمثابة خط دفاع عن العمال بمواجهة الطبقات الرأسمالية وأصحاب الثروات، وهذه النقابات يجب تفعيلها في المجتمعات، وخصوصاً في البلدان النامية التي تعاني من تخلف في جوانب التنمية ، وتبعية للشركات الكبرى، والدول العظمى، فنجد أنّ العمالة في البلدان النامية تستغل بأبخس الأثمان لصالح تلك الشركات العظمى، والحجة الحث على الاستثمار، فبعد سيطرتها على ثروات تلك البلاد، تستغل عمالة تلك البلاد للحصول على أكبر ناتج من تلك الثروات، والمستفيد الشركات الأجنبية، والمستغل ثروات البلاد وعمالها.

---

(1) أنظر: البنا، **النقابات في الإسلام**، ص١١٧.

(2) ربابعة، **نظرية الأجور**، ص٧٨.

المبحث الرابع

موقف نظرية الاستغلال من العقود الزراعية

من المعلوم أنّ عنصر الأرض هو أحد العناصر المهمة في الإنتاج فهو عنصر أصيل في العملية الإنتاجية عند علماء الاقتصاد الرأسمالي، والأرض في الإسلام سخرها الله تعالى لخلقه من أجل عمارتها والاستفادة من مكنوناتها، قال الله جلّ وعلا: ﴿ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلۡأَرۡضَ مَهۡدٗا وَسَلَكَ لَكُمۡ فِيهَا سُبُلٗا وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ فَأَخۡرَجۡنَا بِهِۦٓ أَزۡوَٰجٗا مِّن نَّبَاتٖ شَتَّىٰ ﴿٥٣﴾ كُلُواْ وَٱرۡعَوۡاْ أَنۡعَٰمَكُمۡۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّأُوْلِي ٱلنُّهَىٰ ﴾[١]

المطلب الأول

الاستغلال والريع في الاقتصاد الوضعي

الريع في اللغة الزيادة والنماء[٢]، وفي الاقتصاد الرأسمالي هو ذلك الجزء من الدخل الذي يمثل الدفعات التي تدفع إلى الأرض نظير ما تقوم به من خدمات[٣]، وتبرز أهمية الريع كونه يتناول موضوع الأرض كعنصر أساسي في نظرية التوزيع في الاقتصاد الوضعي، ويشمل عنصر الأرض عند الاقتصاديين الثروات التي على سطح الأرض كالغابات، والثروات الحيوانية، أو في باطنها كالثروات البحرية، والمعادن، والثروات النفطية، وهناك عدة نظريات لتحديد الريع عند الاقتصاديين ومنها:

الريع في النظام الرأسمالي:

١ــ نظرية ريكاردو في الريع

ومفهوم الريع عند ريكاردو "جزء من ناتج الأرض يدفع لمالكها مقابل قوى الأرض الأصلية التي لا تهلك"[٤].

---

(1) سورة طه: آية ٥٣ــ٥٤.

(2) ابن منظور، **لسان العرب**، ج ٥ ص ٣٩١.

(3) نامق، **توزيع الثروة**، ص ٢٢٢.

(4) نقلاً عن: إبراهيم، نعمت الله نجيب، **أسس علم الاقتصاد التحليل الوحدي**، الدار الجامعية للنشر والتوزيع، الإسكندرية مصر ١٩٩٩، ص٢٩١.

وتقوم نظريته[1] على أساس الريع التفاضلي الذي ينشأ من تفاوت خصوبة الأرض حسب موقعها، لذلك فالأرض غير الخصبة هي في نظر ريكاردو عديمة الريع، ويبني ريكاردو نظريته على أساس أن العرض الكلي للأرض ثابت كما هو معلوم، بينما العدد السكاني بازدياد في استمرار، وزيادة عدد السكان تدفع بزيادة الطلب على الغذاء، مما يدفع المنتجين إلى استخدام أرض تقل خصوبتها عن الأولى وهكذا، وقد حدد ريكاردوا شروطاً لتحقق النظرية منها:

١- وجود منافسة على الأرض على المستوى البعيد.

٢- ثبات العرض الكلي للأرض، فهو غير مرن وغير قابل إلى أي تغير نحو الزيادة.

٣- التدرج في زراعة الأرض الخصبة ثم التي تليها في الخصوبة.

٢ - نظرية شبه الريع لمارشال:

أضاف مارشال إلى نظرية ريكاردو عائد رأس المال الثابت، وبين أن رأس المال الثابت عديم المرونة في المدى القصير مثل الأرض، ومن أجل تمييز ريع رأس المال الثابت عن ريع الأرض سماه شبه الريع، ووسع بعض الاقتصاديين المفهوم ليشمل الثبات وعدم المرونة إلى عناصر الإنتاج الأخرى[2]، وهذا ما أظهر نظرية عرفت بريع الندرة.

٣- نظرية ريع الندرة

عرف أصحاب هذا الاتجاه الريع بأنه ما يدفع نظير استعمال الأرض، ويتحدد بعرض الأرض والطلب عليها، فكلما زاد الطلب على المنتجات زاد الطلب على الأرض، وبالتالي يزيد الريع، هذا على شرط ندرة الأرض وعدم مرونة عرضها في الأجل القصير[3].

---

(1) نامق، **توزيع الثروة**، ص ٢٢٥ ــ ٢٢٧. نايهانز، **تاريخ النظرية الاقتصادية**، ص ١٥١. سفر، إسماعيل، و دليلة، عارف، **تاريخ الأفكار الاقتصادية**، منشورات جامعة دمشق، بدون بيانات أخرى، ص ٢٨٨.

(2) أبو عيده و عبد الحميد شعبان، **تاريخ الفكر الاقتصادي**، ص ٤٠٧. عبدالله، عقيل جاسم، **التحليل الاقتصادي الجزئي**، دار مجدلاوي للنشر، عمان، ط٢، ١٤٢٠هـ ــ ١٩٩٩م، ص ٣٨٠.

(3) نايهانز، **تاريخ النظرية الاقتصادية**، ص٣٦٦ . نامق، **توزيع الثروة**، ص ٢٣٥ــ ٢٤١.

٤ــ نظرية تحديد الريع وإيراد التحول

وتحديد الريع هو ما يحصل عليه أي عنصر من عناصر الإنتاج من تحول استعماله إلى عنصر بديل، "فإذا كانت هناك أرض مزروعة قمحاً لا تعطي ريعاً تفاضلياً لأنّها لا تغطي النفقة المتوسطة لإنتاج وحدة من القمح، فإنها تعطي ريعاً تفاضلياً إذا زرعت ذرة، فالأرض لا تتحول إلى زراعة القمح عند ارتفاع ثمنه إلا بتعويض مستغل الأرض وهو ما يعرف" بنفقة بالفرصة الضائعة"[1].

ومع اختلاف وجهات النظر عند علماء الاقتصاد في تحديد مفهوم نظرية الريع، فقد اتفق الاقتصاد الرأسمالي على اعتبار الريع هو عائد الأرض. فالمالك يستحق عائداً مقابل السماح للفلاح والعامل باستخدام أرضه والحصول على الناتج الخارج منها، لأنّ مالك الأرض لا يبذل أرضه للغير إلا بالحصول على عائد يتمثل بالريع ، كما أنّ صاحب رأس المال لا يدفع ماله للغير إلا بالحصول على عائد يتمثل بالفائدة.

ولكن أسجل هنا ملاحظة مهمة أنّ الاقتصاد الرأسمالي لا يبحث في مسألة حق توزيع الثروات في الأصل، فيسمح بالتملك أساس الغلبة والقوة، فينشأ طبقة من الملاك الزراعيين يستغلون الأرض الزراعية لحسابهم بالحصول على عائد يتمثل بالريع، وهذا التملك بدون عمل أو جهد يعتبر عين الاستغلال.

الريع عند الاشتراكيين:

من المعلوم أنّ الملكية في النظام الاشتراكي ملكية عامة، فكل الموارد بما فيها الأرض فهي ليست عنصراً من عناصر الإنتاج، وبالتالي فهي لا تستحق أي ثمن لخدماتها، لأنّ عنصر العمل هو العنصر الوحيد الذي يستحق المكافأة، واعتبر ماركس أنّ الريع والفائدة والأرباح هي

---

[1] حسين عمر، **نظرية القيمة**، ص ٥٦٤. نامق، **توزيع الثروة**، ص ٢٥٣.

صور لفائض القيمة المسلوب من العمال، ومع ذلك فقد أشار بعض الاقتصاديين إلى أنّه يمكن تصور وجود الريع عند الاشتراكية بصورتين[1]:

الصورة الأولى: إذا كان الفرد يستغل قطعة أرض رخص فيها القانون، فبعد خصم الالتزامات لجهة الدولة، وخصم تكلفة الإنتاج الزراعي على القطعة، يعتبر الباقي ريعاً يحصل عليه المزارع.

الصورة الثانية: يمكن رصد الريع في المزارع الجماعية، فبعد خصم الالتزامات وتكلفة الإنتاج، فالباقي يخصص للعاملين في المزارع، فقد يعتبر بمثابة ريع.

فالنظام الاشتراكي يعد الريع فائض القيمة المسلوب من العمال، وهذا يمنع وجود طبقة من ملاك الأرض الزراعية يستغلون العمال والفلاحين، ولكن حقيقة الأمر أنّه تشكل طبقة حكومية متنفذة تسيطر على ثروات البلاد.

المطلب الثاني

حكم المزارعة والمساقاة في الفقه الإسلامي

تعد الأرض أحد عناصر الإنتاج المهمة، لأنّ الله تعالى أودع فيها من الثروات الباطنية والخارجية ما يشكل جزءاً كبيراً من مقومات الحياة الاقتصادية في الدولة بشكل خاص وعلى نطاق الأمة بشكل عام، سنبحث العقود الزراعية ــ المزارعة، والمساقاة ــ وعلاقتها بنظرية الاستغلال بشيء من الإيجاز يخدم موضوع دراستنا.

حكم المزارعة:

المزارعة هي دفع الأرض إلى من يزرعها ويعمل بها بجزء معلوم مما يخرج منها، يقول صاحب دليل الطالب: "والمزارعة: دفع الأرض والحب لمن يزرعه, ويقوم بمصالحه

---

[1] نامق، **توزيع الثروة**، ص ٢٦٧. دويدار، **الاتجاه الريعي للدولة المصرية**، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر، ١٩٨٢م، ص ٣٢٦. العوضي، رفعت، **نظرية التوزيع**، ص ١٦٠.

بشرط كون البذر معلوماً جنسه وقدره, ولو لم يؤكل, وكونه من رب الأرض, وأن يشرط للعامل جزء مشاع معلوم منه ويصح كون الأرض، والبذر، والبقر من واحد، والعمل من آخر[1].

وقد اختلف الفقهاء في حكم المزارعة إلى قولين:

القول الأول: جواز المزارعة، وهو قول الحنابلة[2] والظاهرية[3] وقول عند المالكية[4] الشافعية[5] وصاحبي أبي حنيفة[6].

واستدلوا بما يلي:

١- ما رواه البخاري قال: "قال أبو جعفر: ما بالمدينة أهل بيت هجرة إلا يزرعون على الثلث، والربع، وزارع علي، وسعد بن مالك، وعبد الله بن مسعود، وعمر بن عبد العزيز، والقاسم وعروة، وآل أبي بكر، وآل عمر، وآل علي، وابن سيرين. وقال عبد الرحمن بن الأسود كنت أشارك عبد الرحمن بن يزيد في الزرع وعامل عمر الناس على إن جاء عمر بالبذر من عنده فله الشطر وإن جاءوا بالبذر فلهم كذا[7].

٢- حديث عبدالله بن عمر- رضي الله عنهما - (أنّ رسول الله ﷺ عامل أهل خيبر بشطر ما يخرج منها من زرع أو ثمر)[8].

٣- نقل الإجماع عن الخلفاء الراشدين، يقول ابن قدامة: "هذا أمر صحيح مشهور عمل به رسول الله ﷺ حتى مات، ثمّ خلفاؤه الراشدون حتى ماتوا ثمّ أهلوهم من بعدهم"[1].

---

(1) الكرمي الحنبلي، مرعي بن يوسف (ت١٠٣٣هـ)، **دليل الطالب لنيل المطالب**، تح عبدالله البارودي، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م، ص ١٥٣ .

(2) ابن قدامة، **المغني**، ج ٧ ص ٥٥٥.

(3) ابن حزم، **المحلى**، ج٨ ص ٢١٤.

(4) ابن رشد، **بداية المجتهد**، ص ٦٦٣. الحطاب، محمد بن محمد بن عبد الرحمن المغربي(ت ٩٥٤ هـ)، **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل**، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٦ هـ ـ ١٩٩٥م، ج٧ ص ١٥٢.

(5) الشربيني، **مغني المحتاج**، ج ٢ ص ٣٢٤.

(6) السرخسي، **المبسوط**، ج ٢٣ ص ٢. ابن عابدين، **رد المحتار**، ج٦ ص ٢٧٥.

(7) البخاري، **الصحيح**، كتاب الحرث و المزارعة، باب المزارعة بالشطر ونحوه، حديث الباب، ص ٤١٣.

(8) مسلم، **الصحيح**، كتاب المساقاة، باب المساقاة والمعاملة بجزء من الثمر والزرع، حديث رقم ٣٩٦٢، ص٦٥٣.

القول الثاني: حرمة المزارعة مطلقاً، وهو قول أبي حنيفة وزفر[٢]، وقول عند المالكية[٣] والشافعية [٤] إذا كانت تبعاً للمساقاة.

ويستدل لهذا القول بأدلة كثيرة، من أهمها ما يأتي:

١- عن أبي هريرة – رضي الله عنه- أنّ النبي ﷺ قال: (من كانت له أرض فليزرعها أو ليمنحها، فإن لم يفعل فليمسك أرضه)[٥].

٢- عن جابر – رضي الله عنه- قال: قال رسول الله ﷺ: (من كانت له أرض فليزرعها، فإن لم يستطع أن يزرعها وعجز عنها فليمنحها أخاه المسلم، ولا يؤاجرها إياه) [٦].

٣ – وعنه أيضاً قال: (نهى النبي ﷺ عن بيع الأرض البيضاء سنتين أو ثلاثاً) [٧].

٤ – وعنه أيضاً قال: (نهى رسول الله ﷺ أن يؤخذ للأرض أجر أو حظ) [٨].

٥ – عن رافع بن خديج – رضي الله عنه – قال: كنا نحاقل بالأرض على عهد رسول الله ﷺ فنكريها بالثلث والربع والطعام المسمى، فجاءنا ذات يوم رجل من عمومتي فقال: (نهانا رسول الله ﷺ عن أمر كان لنا نافعا، وطواعية الله ورسوله أنفع لنا، نهانا أن نحاقل بالأرض فنكتريها على الثلث والربع والطعام المسمى، وأمر رب الأرض أن يزرعها أو يزارعها) [٩].

---

(1) ابن قدامة، **المغني**، ج ٧ ص٥٥٧ .

(2) السرخسي، **المبسوط**، ج ٢٣ ص ٢. الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج ٥ ص ٢٥٤.

(3) ابن رشد، **بداية المجتهد**، ص ٦٦٣.

(4) الشربيني، **مغني المحتاج**، ج٢ ص٣٢٣ . الشافعي، **الأم**، ج٤ ص١١.

(5) البخاري، **الصحيح**، كتاب الحرث و المزارعة، باب ما كان أصحاب النبي ﷺ يواسي بعضهم بعضا في الزراعة والثمرة، حديث رقم ٢٣٤٠ ص ٤١٦ . واللفظ له. مسلم، **الصحيح**، كتاب البيوع، باب كراء الأرض، حديث رقم٣٩١٨ ، ص٦٤٨ .

(6) مسلم، **الصحيح**، كتاب البيوع، باب كراء الأرض، حديث رقم ٣٩٢٠، ص ٦٤٨ .

(7) مسلم، **الصحيح**، كتاب البيوع، باب كراء الأرض، حديث رقم٣٩٢٩ ، ص ٦٤٩.

(8) مسلم، **الصحيح**، كتاب البيوع، باب كراء الأرض، حديث رقم٣٩١٩ ، ص ٦٤٨ .

(9) مسلم، **الصحيح**، كتاب البيوع، باب كراء الأرض بالطعام، حديث رقم ٤٠٢٧، ص ٦٥٥.

٦- عن زيد بن ثابت- رضي الله عنه- قال: (نهى رسول الله ﷺ عن المخابرة. قلت: وما المخابرة ؟ قال: أن تأخذ الأرض بنصف أو ثلث أو ربع)[1].

٧- عن نافع: أن ابن عمر كان يكري مزارعه على عهد رسول الله ﷺ: وفي إمارة أبي بكر وعمر وعثمان وصدرا من خلافة معاوية حتى بلغه في آخر خلافة معاوية أن رافع بن خديج يحدث فيها بنهي عن النبي ﷺ: فدخل عليه وأنا معه فسأله فقال: (كان رسول الله ﷺ ينهى عن كراء المزارع فتركها ابن عمر بعد) [2].

٨- عقد المزارعة عقد يتضمن الغرر والجهالة، يقول الإمام مالك: "أمّا الذي يعطي أرضه البيضاء بالثلث والربع مما يخرج منها فذلك مما يدخله الغرر؛ لانّ الزرع يقل مرة ويكثر أخرى، وربما هلك رأساً فيكون صاحب الأرض قد ترك كراءً معلوما صلح له أن يكري أرضه به وأخذ أمرا غررا لا يدري أيتم أم لا فهذا مكروه"[3].

٩- جاء الوعيد بالحرب من الله ورسوله على المتعامل بالمخابرة وهي المزارعة، فعن جابر بن عبد الله – رضي الله عنهما- قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (من لم يذر المخابرة فليؤذن بحرب من الله ورسوله) [4].

والراجح القول بجواز المزارعة لما يأتي:

١- أحاديث رافع فيها اضطراب، يقول الإمام أحمد: "حديث رافع ألوان"، ويقول أيضاً حديث

---

(1) أبو داود، **السنن**، كتاب ، باب في المخابرة، حديث رقم ٣٤٠٧، ص ٣٨١ .وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة، فقال: إسناده صحيح رجاله كلهم ثقات. الألباني، **السلسلة الصحيحة**، حديث رقم ٣٥٦٩، مجلد٧، قسم٣، ١٥٣٤.

(2) مسلم، **الصحيح**، كتاب البيوع، باب كراء الأرض، حديث رقم ٣٩٢١، ص ٦٤٨.

(3) مالك، **الموطأ**، باب ما جاء في المساقاة، ص ٣٨٦.

(4) أبو داود، **السنن**، كتاب البيوع، باب في المخابرة، حديث رقم ٣٤٠٦، ص ٣٨١. وضعفه الألباني في **السلسلة الضعيفة** برقم ٩٩٠، ج٢ ص٤١٧.

رافع ضروب[1]. ويؤكد ابن عبد البر على الأخذ بحديث ابن عمر- رضي الله عنهما - على حديث رافع بقوله "وحديث ابن عمر- رضي الله عنهما - أصح من أحاديث رافع رضي الله عنه؛ لأنّها مضطربة المتون جدا فالراجح جواز المزارعة، وهي إعطاء الأرض ببعض ما يخرج منها، وكذا المساقاة[2].

٢- تفسير المخابرة من حديث زيد هي من راوي الحديث على الصحيح، يقول الشيخ الألباني: "هذا التفسير للمخابرة؛ الظاهر أنه من زيد بن ثابت، فهو الذي ينبغي أن يعتمد من بين الأقوال التي ذكرها ابن الأثير في النهاية[3]؛ لأنّه تفسير صحابي، وراو للحديث؛ فهو أدرى بمرويّه من غيره.

وقد جاء بيان سبب نهيه ﷺ عن المخابرة في طريق آخر؛ يرويه عروة بن الزبير قال؛ قال زيد بن ثابت: يغفر الله لرافع بن خديج! أنا والله أعلم بالحديث منه؛ إنّما أتى رجلان اقتتلا، (فقال رسول الله ﷺ إن كان هذا شأنكم؛ فلا تكروا المزارع). قال: فسمع رافع قوله: "لا تكروا المزارع"[4].

قلت: وهذه الرواية تفيدنا فائدة هامة، وهي أن النهي عن (المخابرة) ليس لذاتها، وإنما ما قد ينتج من النزاع بين صاحب الأرض والمستأجر، وما ذاك إلا بسبب شروط توضع من أحد

---

(1) ابن قدامة، **المغني**، ص٥٥٨.

(2) ابن عبد البر، **الاستذكار**، ج٧ ص٧٤.

(3) ابن الأثير، **النهاية**، ج٤ ص٧٠.

(4) أحمد، **المسند**، حديث رقم ٢١٥٨٨، ج٣٥ ص ٤٦٤. وأخرجه أبو داود، **السنن**، كتاب البيوع، باب في المزارعة، حديث رقم ٣٣٩٠، ص ٣٨٠. وحسنه الزيلعي في نصب الراية، الزيلعي، **نصب الراية**، ج٤ ص٢٤١ .وحسنه الألباني في السلسلة الصحيحة بحاشية الحديث عن حديث المخابرة، حديث رقم ٣٥٦٩، مجلد٧، قسم٣، ١٥٣٤.

الفريقين غير مشروعة فيقع النزاع. وهذا هو ما أفادته مجموع روايات حديث رافع بن خديج"[1].

٣- مزارعة جمهور الصحابة من غير نكير وهم أعلم الناس بسنة النبي ﷺ من أقوى الأدلة التي ترجح القول بجواز المزارعة، يقول الخطابي: "وهي عمل المسلمين في بلاد الإسلام وأقطار الأرض شرقها وغربها لا أعلم أني رأيت أو سمعت أهل بلد أو صقع من نواحي الأرض التي يسكنها المسلمون يبطلون العمل بها"[2].

وعدّه ابن تيمية إجماعاً، يقول: "فإذا كان جميع المهاجرين كانوا يزارعون؛ والخلفاء الراشدون وأكابر الصحابة والتابعين من غير أن ينكر ذلك منكر لم يكن إجماع أعظم من هذا؛ بل إن كان في الدنيا إجماع فهو هذا، لا سيما وأهل بيعة الرضوان جميعهم زارعوا على عهد رسول الله ﷺ وبعده"[3].

٤- القول بنسخ أحاديث رافع لسنة خيبر، هو مردود بعمل الخلفاء الراشدين والصحابة والتابعين[4].

٥- حمل الأحاديث على بذل الأرض لأخيه المسلم من باب الندب والأفضلية، فجاء في بعض طرق البخاري أن ابن عمر- رضي الله عنهما - قال: كنت أعلم في عهد رسول الله ﷺ أن الأرض تكرى. ثم خشي عبدالله أن يكون النبي ﷺ قد أحدث في ذلك شيئا لم يكن يعلمه فترك كراء الأرض[5].

---

(1) الألباني، **السلسلة الصحيحة**، مجلد٧، قسم٣، ١٥٣٤.

(2) الخطابي، **معالم السنن**، ج٣ ص ٨١.

(3) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج٢٩ ص٩٧.

(4) أنظر: النووي، **المجموع**، ج١٤ ص ١٤٠. ابن حزم، **المحلى**، ج٨ ص ٢١٤.

(5) البخاري، **الصحيح**، كتاب الحرث والمزارعة، باب المزارعة بالشطر ونحوه، حديث رقم ٢٣٤٥، ص ٤١٧.

فيدل على أنّ ابن عمر- رضي الله عنهما - ترك ذلك تورعاً وتقوى؛ لأنّ الأرض بأجر جائز بالاتفاق ومع ذلك تركه ابن عمر- رضي الله عنهما- [١].

يقول السبكي في معرض كلامه عن حديث ابن عباس- رضي الله عنهما- المتقدم ذكره: "حديث ابن عباس هذا فيه فائدة عظيمة؛ لأنّه نقل عن النبي ﷺ أنّه قال: خير له من أن يأخذ عليها. فدل على أنّ الأخذ عليها جائز، فيكون حديث رافع وجابر وأبي هريرة ومن وافقهم الأمر فيه للندب والاستحباب، والنهي للتنزيه والكراهة، ولا يكون في ذلك وجوب ولا تحريم"[٢].

٦- يحمل النهي على اشتراط ناتج بقعة معينة، وهذه النقطة تخدم دراستنا، لذلك سيأتي مزيد بيان لها في المطلب القادم.

وبناء على ما تقدم فالقول بجواز المزارعة هو الموافق للسنة، وفعل الصحابة - رضي الله عنهم- جميعاً، والله أعلم وأحكم.

حكم المساقاة:

المساقاة مأخوذة من السقي، وهو أن يدفع إلى آخر ليقوم بسقيه وعمل ما يحتاج له بجزء معلوم من الثمرة، يقول الشافعي: "وإذا دفع الرجل إلى الرجل النخل، أو العنب يعمل فيه على أنّ: للعامل نصف الثمرة، أو ثلثها، أو ما تشارطا عليه من جزء منها، فهذه المساقاة الحلال التي عامل عليها رسول الله ﷺ أهل خيبر"[٣].

وقد اختلف الفقهاء في حكم المساقاة إلى قولين:

---

(1) ابن حجر، **فتح الباري**، ج ٥ ص٢٢ .

(2) السبكي، **الفتاوى**، ج٢ ص ٢٨٦.

(3) الشافعي، **الأم**، ج ٧ ص ١٧٩.

القول الأول: جواز المساقاة، وهو قول المالكية[1] والحنابلة[2] والظاهرية[3] وجمهور الشافعية[4] وصاحبي أبي حنيفة[5].

واستدلوا بما يلي:

١- حديث عبدالله بن عمر– رضي الله عنهما – قال: (عامل رسول الله ﷺ أهل خيبر بشطر ما يخرج منها من زرع أو ثمر)[6].

ووجه الدلالة في قصة خيبر كما يذكره ابن القيم: "جواز المساقاة و المزارعة بجزء ممّا يخرج من الأرض من ثمر أو زرع، كما عامل رسول الله ﷺ أهل خيبر على ذلك إلى حين وفاته، ولم ينسخ البتة، واستمر عمل الخلفاء الراشدين عليه[7]".

٢- ما رواه أبو هريرة– رضي الله عنه– عن قدوم المهاجرين وفيه: (قالت الأنصار للنبي ﷺ: أقسم بيننا وإخواننا النخيل، قال: لا. فقال: تكفوننا المؤونة ونشرككم في الثمرة. قالوا: سمعنا وأطعنا)[8].

٣- الأصل في المعاملات الحل حتى يرد دليل التحريم[9]، يقول الزركشي: "هذا ظاهر في أن الأصل في الأشياء الإباحة، وأن التحريم عارض. وعن سلمان الفارسي قال: سئل رسول الله ﷺ عن السمن والجبن والفراء فقال: (الحلال ما أحل الله في كتابه، والحرام ما حرمه الله

---

(1) ابن رشد، **بداية المجتهد**، ص ٦٦٢. الحطاب، **مواهب الجليل**، ج٧ ص ٤٦٦.

(2) ابن قدامة، **المغني**، ج ٨ ص ٧٢٥.

(3) ابن حزم، **المحلى**، ج ٨ ص ٢٢٧.

(4) الشافعي، **الأم**، ج ٤ ص١١. الشيرازي، **المهذب**، ج ٢ ص ٢٣٧.

(5) الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج ٥ ص ٢٥٤.

(6) **متفق عليه**، سبق تخريجه، ص١٢٠.

(7) ابن القيم، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، تحقيق مصطفى عطا، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٤هـ ــ ١٤٢٤م، ص ٤١٢. ج٣ ص ٣٠٥.

(8) البخاري، **الصحيح**، كتاب الشروط، باب الشروط في المعاملة ، حديث رقم٢٧١٩، ص ٤٨٢ .

(9) يقول السيوطي: "قاعدة: الأصل في الأشياء الإباحة حتى يدل الدليل على التحريم.هذا مذهبنا، وعند أبي حنيفة: الأصل فيها التحريم حتى يدل الدليل على الإباحة، ويظهر أثر الخلاف في المسكوت عنه. السيوطي، **الأشباه والنظائر**، ص٦٠. وأنظر تفصيل ابن تيمية للقضية في: **مجموع الفتاوى**، ج٢٩ ص ١٣٦. حيث نقل آراء العلماء في المسالة ورجح القول بأنّ الأصل في العقود والشروط الإباحة.

في كتابه، وما سكت عنه فهو مما عفي عنه)[1]، ولم يرد نص ينهى عن عقد المساقاة فيبقى الحكم على البراءة الأصلية"[2].

القول الثاني: حرمة المساقاة، وهو قول أبي حنيفة[3] وبعض الشافعية[4].

واستدلوا بما يأتي:

١- نهى رسول الله ﷺ أن يؤخذ للأرض أجر أو حظ.

٢- عقد المساقاة عقد يتضمن الجهالة والغرر، وقد نهى الإسلام عن عقد الغرر والجهالة المفضية إلى النزاع[5].

والراجح القول بجواز المساقاة للأدلة التي ذكرناها، ولعمل النبي ﷺ وعمل الصحابة من بعده. والخلاف في مسألة المساقاة أصلاً أضعف منه في مسألة المزارعة، وأبعد قليلاً عن بحثنا.

ونشير هنا إلى أنّ القول بجواز المساقاة دليل على جواز المزارعة من باب القياس، يقول النووي: "ولأنّ المعنى المجوز للمساقاة موجود في المزارعة قياساً على القراض فإنه جائز بالإجماع وهو كالمزارعة في كل شيء ولأن المسلمين في جميع الأمصار والأعصار مستمرون على العمل بالمزارعة"[6].

---

(1) الترمذي، **جامع الترمذي**، كتاب اللباس، باب ما جاء في لبس الفراء، حديث رقم١٧٢٦، ص٢٩٧ . وقال الترمذي، هذا حديث غريب وموقوف على الأصح. وقال عنه الشيخ الألباني حديث حسن، أنظر: **صحيح ابن ماجه**، ج٢ ص ٢٤٠.الترمذي، **صحيح الترمذي**، ج ٢ ص ١٤٥.

(2) الزركشي، **البحر المحيط**، ج٤ ص ٣٢٤.

(3) بدائع الصنائع، **الكاساني**، ج ٥ ص ٢٦٩ .

(4) الشافعي، **الأم**، ج٤ ص ١٠. الشربيني، **مغني المحتاج**، ج٢ ص ٢٢٢.

(5) المهذب، **الشيرازي**، ج ٢ ص ٢٣٧.

(6) النووي، **شرح مسلم**، ج ١٠ص٢١٠ .

المطلب الثالث

موقف نظرية الاستغلال من عقود المزارعة والمساقاة:

تقرر نظرية الاستغلال بأنّ الأساس الحقوقي لتملك الأرض البيضاء هو العمل الاقتصادي المتمثل بالإحياء عبر استصلاح الأرض، وفي عقد المساقاة بالعمل المبذول المتمثل بالشجر. فالشريعة الإسلامية تمنع التملك عبر وسائل القوة والغلبة، كما ينهي عن الاستغلال عبر الشروط الفاسدة في عقود المزارعة والمساقاة، فالشريعة الإسلامية تمنع أي جانب استغلالي لطرف على حساب الطرف الآخر.

ولكن هذه النظرة – أي حصر الاستغلال بالشروط الفاسدة في عقد المزارعة والمساقاة – مرفوضة عند الذين قالوا بتحريم عقد المزارعة، واعتبروه عقداً استغلالياً يمثل دخلاً طفيلياً لملاك الأرض على حساب العمال، ويتضح ذلك من خلال قاعدة الغنم بالغرم، والغرر والجهالة.

قاعدة الغنم بالغرم:

فلسفة القائلين بحرمة عقد المزارعة خصوصاً يتمثل بأنّ ريع الأرض البيضاء يمثل دخلاً طفيلياً لملاك الأرض على حساب العمال[1]، وهنا يحصل الفرد على عائد بدون مقابل عمل أو جهد وهذا هو المقصود من تحريم الفوائد الربوية، فالإسلام حرم العائد على رأس المال النقدي، وجعل المضاربة والمشاركة الأسلوب الذي يتم فيها بذل العمل والجهد ليستحق رأس المال والعمل الربح، وهنا حرم الإسلام المزارعة أو كراء الأرض؛ لأنّها قائمة على الحصول على عائد بدون عمل، وجعل الأسلوب الأمثل هبتها للغير أو زراعتها، يقول النبي ﷺ: "من كانت له أرض فليزرعها أو ليمنحها، فإن لم يفعل فليمسك أرضه".

---

[1] الخضري، **المذهب الاقتصادي الإسلامي**، ص ٤٨٥. أنظر: السبهاني، عبد الجبار حمد، "موقف الإسلام من الريع، قراءة في أحكام العقود الزراعية"، **مجلة بحوث جامعة تعز**، ع ٦، ٢٠٠٥.

فعدم التناسب بين المغنم والمغرم، يجعل صاحب الأرض يحصل على الربح، دون أي عمل يقدمه، أو جهد يبذله، "والقاعدة العامة التي يقولون بها هي وجوب إسهام رب الأرض برأس مال معتبر غير الأرض ذاتها، ليكون اشتراكه في المزارعة اشتراكاً صحيحاً يتحمل فيه مع العامل غرماً بغرم"[1].

وهذا الرأي مرجوح من وجهين:

الوجه الأول: الناتج الخارج يتكون من منفعة الأرض، ومنفعة العمل، يقول ابن تيمية: إنّ النماء الحادث يحصل من منفعة أصلين: منفعة العين التي لهذا كبدنة وبقرة، ومنفعة العين التي لهذا كأرضه وشجره... وهنا منفعة بدن العامل وبدن بقرة وحديدة هي مثل منفعة أرض المالك وشجره[2].

فالمزارعة يحصل فيها، الغنم والغرم على مالك الأرض والعامل؛ لأنّ العامل يخسر جهده ومالك الأرض يخسر منفعة أرضة، والمغنم كذلك فصاحب الأرض يغنم منفعة أرضة بقسم من نتاجها، والعامل يكسب القسم الآخر من نتاج الأرض، يقول ابن تيمية: "لأنّ المتعاملين في المزارعة إما أن يغنما جميعا، أو يغرما جميعا، فتذهب منفعة بدن هذا وبقره، ومنفعة أرض هذا؛ وذلك أقرب إلى العدل من أن يحصل أحدهما على شيء مضمون. ويبقى الآخر تحت الخطر؛ إذا المقصود بالعقد: هو الزرع، لا القدرة على حرث الأرض وبذرها وسقيها"[3]

الوجه الثاني: القياس على المضاربة: فكما أنّ الربح نماء الدراهم في المال فكذلك الزرع نماء الأرض، فالمصلحة تقتضي جواز المزارعة بالصحة[4]، فإن الأرض عين تنمى بالعمل عليها

---

(1) العبادي، **الملكية**، ج٢ ص١٤٦.

(2) أنظر: ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج٢٩ ص ٩٨.

(3) المرجع ذاته، ج٢٩ ص ٩٠.

(4) السرخسي، **المبسوط**، ج٢٣ ص ٢٩.

فتستحق عائداً ببعض نمائها، كما أنّ الدراهم تستحق عائداً وربحاً بالمضاربة عليها، والشجر يستحق عائداً في عقد المساقاة، والشبهة التي منعت أولئك من التجويز أنهم ظنوا أن هذه المعاملات إجارة[1]، والإجارة يشترط لها العلم بالأجرة والمنفعة، والمضاربة استثناء من الأصل للحاجة للدراهم، فالدراهم لا تؤجر كما هو الحال في الأرض.

وإلحاق المزارعة بالمضاربة أولى منه بالإجارة، يقول ابن تيمية: "ثم لو سلم أن بينها وبين المضاربة فرقا فلا ريب أنها بالمضاربة أشبه منها بالمؤاجرة؛ لأنّ المؤاجرة المقصود فيها هو العمل و يشترط أن يكون معلوماً والأجرة مضمونة في الذمة أو عين معينة وهنا ليس المقصود إلا النماء ولا يشترط معرفة العمل والأجرة ليست عينا ولا شيئا في الذمة وإنما هي بعض ما يحصل من النماء ولهذا متى عين فيها شيء معين فسد العقد كما تفسد المضاربة إذا شرطا لأحدهما ربحاً معيناً أو أجرة معلومة في الذمة و هذا بين في الغاية فإذا كانت بالمضاربة أشبه منها بالمؤاجرة جدا و الفرق الذي بينهما و بين المضاربة ضعيف و الذي بينهما و بين المؤاجرة فروق غير مؤثرة في الشرع والعقل وكان لابد من إلحاقها بأحد الأصلين فإلحاقها بما هي به أشبه أولى"[2].

الغرر والجهالة:

من حجج من قال بالتحريم أنّ عقد المزارعة والمساقاة عقد غرر وجهالة، وهذه العقود يتم استغلال العامل فيها، وبسط الكلام هنا من حيث:

١- عقود المزارعة والمساقاة من عقود المشاركات[3]، ولا تعتبر من جنس المعاوضات لذلك فالقول بأنّها عقود غرر لا يصح، يقول ابن تيمية: "وهنا لا يأكل أحدهما مال الآخر؛ لأنه إن

---

(1) الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج٥ ص ٢٥٦.

(2) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج٢٩ ص ١٠٣.

(3) السرخسي، **المبسوط**، ج٢٣ ص ٢٨.

لم ينبت الزرع فإن رب الأرض لم يأخذ منفعة الآخر؛ إذ هو لم يستوفها، ولا ملكها بالعقد، ولا هي مقصودة، بل ذهبت منفعة بدنه، كما ذهبت منفعة أرض هذا، ورب الأرض لم يحصل له شيء حتي يكون قد أخذه والآخر لم يأخذ شيئًا، بخلاف بيوع الغرر، وإجارة الغرر؛ فإن أحد المتعاوضين يأخذ شيئًا، والآخر يبقي تحت الخطر، فيفضي إلى ندم أحدهما وخصومتهما، وهذا المعني منتفٍ في هذه المشاركات التي مبناها على المعادلة المحضة التي ليس فيها ظلم البتة، لا في غرر، ولا في غير غرر"[1].

٢- الشرط الذي يؤدي إلى جهالة نصيب العامل هو تحديد بقعة معينة من الأرض يستفيد منها طرف واحد يكون في الغالب صاحب الأرض، وهو المستفاد من الجمع بين الأحاديث، فعن رافع بن خديج ـ رضي الله عنه ـ قال كنّا أكثر أهل المدينة حقلاً، وكان أحدنا يكري أرضه، فيقول: هذه القطعة لي، وهذه لك. فربما أخرجت ذه، ولم تخرج ذه، فنهاهم النبي ﷺ[2].

وكذلك عن رافع بن خديج قال: "حدثني عمايّ أنهم كانوا يكرون الأرض على عهد النبي ﷺ بما ينبت على الأربعاء ـ جمع ربيع؛ وهو النهر الصغير ـ أو بشيء يستثنيه صاحب الأرض، فنهى النبي ﷺ عن ذلك. فقلت لرافع: فكيف هي بالدينار والدرهم هي بالدينار والدرهم، فقال رافع ليس بها بأس بالدينار والدرهم" الأرض ومما يصاب الأرض ويسلم ذلك فنهينا وأما الذهب والورق فلم يكن يومئذ[3].

---

(1) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج٢٩ ص ١٠٠.

(2) البخاري، **الصحيح**، كتاب المزارعة، باب ما يكره من الشروط في المزارعة، حديث رقم ٢٣٣٢، ص ٤١٤. مسلم، **الصحيح**، كتاب البيوع، باب كراء الأرض بالذهب والورق، حديث رقم ٣٩٥٢، ص ٦٥٢.

(3) البخاري، **الصحيح**، كتاب المزارعة، باب كراء الأرض بالذهب والفضة، حديث رقم٢٣٤٦ ، ص ٤١٦ .

و يقول ابن الأثير في هذا السياق: وفي حديث المزارعة: إن أحدهم كان يشترط ثلاثة جداول والقصارة، والقصارة بالضم ما يبقى من الحب في السنبل مما لا يتخلص بعدما يداس، وأهل الشام يسمونه القصري بوزن قبطي"[1].

وفي رواية أخرى عن حنظلة بن قيس الأنصاري قال: سألت رافع بن خديج عن كراء الأرض بالذهب والورق ؟ فقال لا بأس به إنّما كان الناس يؤاجرون على عهد النبي ﷺ على الماذيانات وأقبال الجداول وأشياء من الزرع فيهلك هذا ويسلم هذا ويسلم هذا ويهلك هذا فلم يكن الناس كراء إلا هذا فلذلك زجر عنه فأما شيء معلوم مضمون فلا بأس به[2].

يقول الخطابي معلقاً على هذا الحديث "فقد أعلمك رافع نفسه في هذا الحديث أن المنهي عنه هو المجهول منه دون المعلوم وأنّه كان من عادتهم أن يشترطوا شروطاً فاسدة ويستثنوا من الزرع ما على السواقي والجداول فيكون خاصا بالمالك وقد يسلم ما على السواقي، ويهلك ساير الزرع فيبقى المزارع لا شيء له وهذا غرر، وخطر"[3].

وبجمع طرق حديث رافع بن خديج ــ رضي الله عنه ــ يتضح القول بأنّ الاستغلال يحدث بتحديد قطعة من الأرض قد تكون في الغالب نسبة ناتجها أكثر من بقية الأرض، فيستغل صاحب الأرض حاجة المزارع والعامل للأرض ليوافق على تحديد ناتج قطعة لحساب الأرض. يقول ابن القيم: "إنّ من تأمل حديث رافع وجمع طرقه واعتبر بعضها ببعض وحمل مجملها على مفسرها ومطلقها على مقيدها علم أن الذي نهى عنه النبي ﷺ من ذلك أمر بين الفساد وهو المزارعة الظالمة الجائرة فإنه قال : كنا نكري الأرض على أن لنا هذه ولهم هذه فربما أخرجت هذه ولم تخرج هذه... إلى أن قال: قال الليث بن سعد: الذي نهى عنه رسول الله ﷺ أمر إذا

---

(1) ابن الأثير، **النهاية**، ج٤ ص٧٠.

(2) مسلم، **الصحيح**، كتاب البيوع، باب كراء الأرض بالذهب والورق، حديث رقم ٣٩٥٢، ص ٦٥١.

(3) الخطابي، **معالم السنن**، ج٣ ص ٨١.

نظر إليه ذو البصيرة بالحلال والحرام علم أنه لا يجوز. وقال ابن المنذر: قد جاءت الأخبار عن رافع بعلل تدل على أن النهي كان لتلك العلل"[1].

٣- القول بجواز الريع هنا يخلق فئة قوية من ملاك الأرض، ويزيد من الفوارق الطبقية في المجتمع، وهذه النظرة غير منصفة؛ لأنّ الإسلام يمنع التملك عبر وسائل القوة والغلبة كما اتضح معنا من جعل ملكية الأرض الموات متعلقة بالعمل والإحياء، فلا بد من بذل الجهد للحصول على ملكية الأرض، وهذا منتفٍ عند الأنظمة الوضعية فهي تسمح بالتملك على أساس القوة والغلبة، فمحاكمة ريع الأرض بنفس النظرة مع غياب الاختلاف في أصل التملك محاكمة غير عادلة.

ومع هذا فإذا اتضح بالأدلة الشرعية جواز عقد المزارعة، فأحكام الشريعة تكفل منع سيطرة فئة محددة على حساب بقية المجتمع من خلال حرمة الربا، وكذلك منع الشروط الفاسدة في عقد المزارعة والمساقاة، ومنها:

أ- تحديد أرض منتجة لصالح مالك الأرض، أو بقعة محددة وقد أشرنا إليه آنفاً، وكذلك يحرم تحديد ربح زمن معين، يقول الشيخ ابن عثيمين: "والقاعدة في المشاركة أن يتساوى الشريكان في المغنم والمغرم، فلو قال: لك الزرع هذا العام، ولي زرع العام القادم فلا يصح ــ أيضاً ــ لتعيين الزمن لأحدهما دون الآخر، والمثال الذي قبله تعيين المكان لأحدهما دون الآخر"[2].

---

(1) ابن القيم، شرح سنن أبي داود، ج٩ ص ١٨٥ - ١٨٦.

(2) ابن عثيمين، الشرح الممتع، ج٩ ص ١٢٥.

ب- صرف ناتج الأرض كله لأحد طرفي العقد[1]، وهذا مجمع على حرمته؛ لأنّ هذا يفسد الشركة على نسبة شائعة من الناتج، ومع ندرة حدوث هذا فقد تنبه فقهاؤنا ـ رحمهم الله تعالى ـ لمثل ذلك فنصوا على حرمته.

ج- اشترط بعض الحنابلة[2] في عقد المزارعة البذر على رب الأرض حتى يسهم برأس مال يستحق من أجله نسبة من عائد الأرض قياساً على المضاربة، فالعامل يستحق نسبة من ناتج الأرض مقابل عمله، ويتحمل المغرم وهو خسارة جهده وعمله، فرب الأرض لا بد له من بذل شيء يستحق لأجله الربح والمغنم وهو يتمثل بتقديم البذر، وهذا الشرط الصحيح عدم وجوبه لما تم ذكره من أدلة جواز المزارعة، ولم يذكر أن يقدم صاحب الأرض البذر، ومعاملة أهل خيبر تدل على ذلك.

د- شرط تحمل رب الأرض الأعمال التي تبقى منفعتها مستمرة بعد انتهاء عقد المزارعة نحو بناء حائط، أو حفر بئر ونحوهما، نصّ عليه الحنفية والحنابلة[3].

يقول ابن حزم: "ولا يجوز أن يشترط على العامل بناء حائط، ولا سد ثملة، ولا حفر بئر، ولا تنقيتها، ولا حفر عين، ولا تنقيتها، ولا حفر سانية، ولا تنقيتها، ولا حفر نهر، ولا تنقيته، ولا عمل صهريج، ولا إصلاحه، ولا بناء دار، ولا إصلاحها، ولا بناء بيت، ولا إصلاحه، ولا آلة سانية، ولا خطّارة، ولا ناعورة؛ لأنّ كل ذلك شرط ليس في كتاب الله فهو باطل"[4].

---

(1) ابن عابدين، **رد المحتار**، ج٣ ص ١٤٨. الدسوقي، **حاشية الدسوقي** ج٣ ص٣٧٣.

(2) ابن مفلح، **المبدع**، ج٤ ص ٣١٩.

(3) السرخسي، **المبسوط**، ج٢٣ ص ٣٩. ابن مفلح، **المبدع**، ج٤ ص ٣١٩.

(4) ابن حزم، **المحلى**، ج٨ ص ٢٣٢.

ونخلص مما سبق إلى أنّ القول بحرمة المزارعة كونها تمثل دخلاً طفيلياً يستغل العمال والفلاحين قول غير مسلم به، بل الأوفق لنصوص الشريعة وعمل الصحابة، وحاجة الناس هو القول بالجواز، والقول بجواز عقدي المساقاة والمزارعة تتطلبه الحاجة يقول ابن قدامة: هذا إجماع من الصحابة رضي الله عنهم، فلا يسوغ لأحد خلافه، والقياس يقتضيه فإن الأرض عين تنمى بالعمل فجازت المعاملة عليها ببعض نمائها :كالمال في المضاربة، والنخل في المساقاة؛ ولأنّه أرض فجازت المزارعة عليها كالأرض بين النخل؛ ولأنّ الحاجة داعية إليها؛ لأنّ أصحاب الأرض لا يقدرون على زرعها والعمل فيها، والإكراء يحتاجون إلى الزرع، ولا أرض لهم فاقتضت الحكمة جواز المزارعة، كما في المضاربة بل هنا آكد؛ لأنّ الحاجة إلى الزرع آكد منها إلى غيره؛ لكونه مقتاتاً؛ ولكون الأرض لا ينتفع بها إلا بالعمل فيها بخلاف المال[1].

وقد أشرت إلى هذه العقود حتى يتضح للقارئ موقف النظرية من هذه العقود، وأنّها عقود سليمة إذا خلت من الشروط الفاسدة، ومع القول بجوازها يلحظ ما يلي:

أولاً: القول بهبة الأرض وتقديمها أولى من إجارتها أو مزارعتها للغير، ولا بد هنا من التذكير بمنظومة الأخلاق التي يدعوا لها الإسلام في تقديم المساعدة والعون للعامل والفقير.

ثانياً: الإشارة إلى السياسة الاقتصادية في المجتمع الإسلامي فيحق لولي الأمر توجيه الناس إلى إجارة الأرض أو مزارعتها وكذلك إذا رأى حاجة المجتمع لكراء الأرض أو مزارعتها أن يوجه الأيدي العاملة لهذا الجانب، فظروف المجتمع تقتضي الأخذ بالأسلوب الأمثل لها والله تعالى أعلم وأحكم.

---

(1) ابن قدامة، **المغني**، ج٧ ص ٥٦٠.

الفصل الثالث

موقف نظرية الاستغلال من التبادل

المبحث الأول

ماهية الاستغلال والتبادل في الأنظمة الاقتصادية

يعتمد الاقتصاد في أساسه على عملية التبادل بين طرف أول يرغب بالحصول على السلعة، وطرف ثانٍ منتج للسلعة ويرغب في بيع المنتج للحصول على المال والربح، وهذا التبادل تحكمه ظروف السوق والمجتمع، وتختلف النظرة حوله انطلاقاً من الأيدلوجية الفكرية للنظام الاقتصادي المعتمد، وسيتم الإشارة هنا إلى موقف النظام الرأسمالي والماركسي من مسألة التبادل وعلاقتها بنظرية الاستغلال.

المطلب الأول

ماهية الاستغلال والتبادل في الاقتصاد الرأسمالي

يقوم التبادل في النظام الرأسمالي على أساس الحرية المطلقة لقوى السوق، وهذه الحرية يجب عدم المساس بها من قبل أي طرف وخصوصاً الدولة، فتم استبعاد الدولة عن التدخل في النشاط الاقتصادي ليتم للفرد استخدام موارده في المجالات التي يرغبها وبالطريقة التي يراها تحقق له أقصى ربح، كما يتم للفرد الحرية في استهلاك المنتجات بما يحقق له أعلى مستوى من الإشباع لاحتياجاته وبأدنى الأسعار.

ويمثل سعر التوازن بين قوى العرض والطلب السعر العادل في السوق[1]؛ والنظام الرأسمالي قام على عدة افتراضات تكفل تحقيق السعر العادل(سعر التوازن) في السوق، ومن أهم هذه الافتراضات ما يلي[2]:

---

(1) **ليفتويتش، نظام الأسعار**، ص٤٦. الجاسم، خزعل مهدي، **الاقتصاد الجزئي**، بدون بيانات أخرى، ص ١٢٩.

(2) جوارتني، جميس، ورستروب، ريتشاد، **الاقتصاد الجزئي: الاختيار العام والخاص**، ترجمة محمد عبد الصبور، دار المريخ، الرياض، ١٩٨٧م، ص ٢٢٦ ــ ٢٢٧. ليفتويتش، **نظام الأسعار**، ص ٣٦ و ص

أولاً: افتراض المنافسة التامة:

النظام الرأسمالي بقيامه على الملكية الخاصة، والسعي لتحقيق أقصى ربح، أطلق العنان للفرد باستخدام كل مواهبه وطاقاته وقدراته لتحسين الإنتاج وتطويره للحصول على أعظم المكتسبات، وهذا أذكى روح المنافسة بين المشاركين في النشاط الاقتصادي، والمنافسة يشترط في تحقيقها ما يلي[1]:

١- كثرة عدد البائعين والمشترين، وصغر حجم معاملاتهم بالنسبة للتعامل الكلي للسوق، بحيث لا يستطيع أي من الباعة التأثير في إجمالي العرض للسوق، كما لا يستطيع أي من المشترين التأثير على قرارات المشترين الآخرين.

٢- حرية دخول السوق والخروج منه، كذلك يجب أن تكون عوامل الإنتاج قادرة على الانتقال بين المجالات المختلفة.

٣- التجانس المطلق بين وحدات السلعة، بحيث تكون السلع بديلة لبعضها البعض، وهذا يتطلب تجمع الباعة والمشترين في مكان واحد.

٤- العلم: ويعني معرفة البائع والمشتري المسبقة بظروف السوق، وبالشروط الأخرى الخاصة بالبيع والشراء، وبالتالي بالثمن السائد فيه، ويجب أن تكون الأسعار حرة بدون تدخل أي طرف سواء الدولة أم الأفراد.

ثانياً: افتراض توافق المصالح الفردية والاجتماعية:

يقوم النظام الرأسمالي على إطلاق الحافز وتحقيق المصلحة الفردية، فالفرد ينطلق دائماً من قاعدة المنفعة كمستهلك، ومن حافز الربح كمنتج، ولكن هذا ينجم عنه تحقيق مصلحة الفرد

---

٧٦. حربي، رسول راضي، **النظم الاقتصادية**، وزارة التعليم العالي، بغداد، بدون بيانات أخرى، ص ٩٠ ــ ٩٦. كامل، **النظم الاقتصادية**، ص ٤٩ــ ٥٢.

(١) جوارتني و ريتشاد، **الاقتصاد الجزئي**: ص ٢٢٦ــ ٢٢٧. ليفتويتش، **نظام الأسعار**، ص ٣٥.

والمجتمع[1]. فالمستهلك سيقدم على تحقيق رغباته وتفصيلاته بأدنى الأسعار، والمنتج سيقدم على زيادة أرباحه بإنتاج ما يحتاجه المجتمع بأدنى التكاليف، وهذا الانسياب التلقائي بين رغبات المستهلكين وأرباح المنتجين يحقق استخدام الموارد الإنتاجية بكل كفاءة، وتحقق العدالة المنشودة للمجتمع، يقول سميث: "وبذلك وبدون أن يقصدوا، وبدون أن يعلموا يطورون مصالح المجتمع، وينتجون الوسائل لأجل مضاعفة سعادة الجنس البشري"[٢].

ثالثاً: افتراض العقلانية أو الرشد الاقتصادي: الإنسان في التصور الرأسمالي محكم في مصلحته قادر على تحقيقها، فهو يعرف الأهداف فيعظم الإشباع ويعظم الربح، وهو يعرف كيف يضبط سلوكه لموافقة تلك الأهداف وتحقيقها.

بعد الشقة بين الواقع والافتراضات:

إنّ الواقع العملي يختلف ويبتعد عن التنظير الفكري، فالمنافسة التامة لم تعد حالة من حالات السوق في الرأسمالية الحالية، فمنح الحرية في الممارسات الاقتصادية تؤدي إلى تغلب المشاريع الأكبر قوة وقدرة على المشاريع الصغيرة، وذلك يولد المؤسسات الاحتكارية، وقد عرفت البلاد الرأسمالية بما يعرف "بالكارتل والترست"[٣]، والشركات متعددة الجنسيات أصبحت تسيطر على نسبة كبيرة من الموارد.

أمّا بالنسبة لشروط المنافسة التامة، وكفاءة جهاز الثمن في السوق لتخصيص الموارد وتحقيق حاجات المجتمع الاقتصادي كما أسس لها الفكر الرأسمالي، لم تتحقق، فبظهور شركات

---

(1) السبهاني، **الأسعار وتخصيص الموارد**، ص ٩٣.

(2) شتر، اندرو، **علم اقتصاد السوق الحرة**،ترجمة نادر التل،دار الكتاب الحديث، عمان، ط١، ٢٠٠٩م، ص ١٣.

(3) الكارتل هو عبارة عن تنظيم رسمي للمنتجين داخل صناعة معينة، ويقوم على أساس وجود هيئة مركزية تتولى القرارات المتعلقة بالإنتاج أو تحديد الأسعار، والترست وهو احتكار تغدو ملكية جميع المؤسسات ملكية مشتركة، ويطلق في الولايات المتحدة الأمريكية على المشروع الكبير الذي يتضمن اندماج مشاريع عديدة من المشاريع الصغيرة والمتوسطة. نيكين، **أسس الاقتصاد السياسي**، ص ٢٠٥ ــ ٢٠٦ .

عملاقة كبيرة، ورؤوس أموال ضخمة استطاعت السيطرة على السوق، اتجهت لتحقيق مصالحها، على حساب المصلحة الاجتماعية، وبالتالي فما يميز النظام الرأسمالي تناقض المصالح لا توافقها[1].

وغياب المنافسة التامة بفعل الاحتكار والسيطرة على المواد الخام أضعف الطرف المقابل للمحتكر، فأنتج عمليات استغلال لمتعاملي السوق بفرض سعر لا يتناسب مع المنفعة المحصلة من السلعة محل التعاقد.

وتوافق المصالح الفردية والاجتماعية أمر غير مسلم به، يقول سامولسون: إنّه لم يكن لآدم سميث... الحق في التأكيد على وجود يد خفية تعمل بنجاح على توجيه الأفراد، الذين يسعون أنانياً لتحقيق مصالحهم الخاصة بحيث يعملون على خدمة المصلحة العامة... لم يبرهن سميث على أي شيء من هذا القبيل لا هو ولا غيره من الاقتصاديين منذ عام ١٧٧٦م [2].

فتوافق الحسابات الخاصة والحسابات الاجتماعية متناقض كما يؤكد الماركسيون للتناقض بين المدخرين والمخاطرين، فهو كذلك من وجهة نظر باريتو عند وجود الوفورات السالبة أو الموجبة، وهذا يعني عدم وصول الناتج إلى الحد المعظم للرفاه الاجتماعي[3].

ومع انحراف رغبات المستهلكين عن سد الاحتياجات الأساسية، فقد تحمل الاقتصاد عبء النفقات على جانب الدعاية والإعلان، وقد تكون هذه النفقات في جانب كبير منها على

---

(1) ليفتويتش، **نظام الأسعار**، ص ٤٦٣.

(2) نقلاً عن: ليونتيف، **الموجز في الاقتصاد السياسي**، ترجمة أبو بكر سيف، إصدار وزارة الثقافة، دار الكتاب المصري، ص ٦٣.

(3) واتسن، دونالدس، وهولمان، ماري أ، **نظرية السعر واستخداماتها**، ترجمة ضياء مجيد، بدون بيانات أخرى، ج٢ ص ٤٦.

سلع ضارة كالخمر والجنس... إلى غير ذلك، وهذا في النهاية يؤدي إلى استخدام العناصر الإنتاجية لمصلحة فئة معينة وليس بحسب الاستخدامات النافعة للمجتمع[١].

والعقلانية والرشد الاقتصادي شرط فرضي، فكثير من المشاركين بالسوق لا يعلم عن أسعار المنتجات والتحول فيها، والبدائل المتاحة له، كما أنّه ينقصه العلم بواقع السوق في المستقبل، فيقدم على مشاريع تعود بالضرر على مصلحة الفرد، ولا تحقق الكفاءة الاقتصادية المرجوة منها[٢].

والعقلانية كما يزعم أعلامهم حكر على فئة من الناس ولا "تمتلكها إلا الأعراق المتحضرة، وبالتحديد الطبقات الميسورة منها، وفي المقابل تنعدم البصيرة عند المتوحشين والفقراء على حد سواء"[٣].

ومع وجود الإعلانات والدعايات الكاذبة ينحرف الفرد عن التمييز بين الضروري واللاضروري، وفي العصر الحديث عبر الوسائل المتطورة، والدراسات النفسية للأفراد، أصبح التلاعب بالمستهلك أمراً ميسوراً، خاصة مع بطاقات الائتمان والفيزا كارت التي تغري صاحبها للشراء، وزيادة الإنفاق الاستهلاكي على ما يلزم ومالا يلزم، فبوجود بطاقات الائتمان يستطيع إطلاق العنان لإشباع الملذات والرغبات[٤].

وهكذا نلاحظ أنّ عملية التبادل في نظام السوق قائمة على أساس تحقيق الربح والمنفعة الفردية، وفي سبيل تحقيق هذا الهدف أطلق نظام السوق يد الفرد في التصرف كيفما شاء، ومن

---

(1) أبو علي، سلطان، **الأسعار وتخصيص الموارد**، ص ٣٦٠. كامل، **النظم الاقتصادية**، ص١١٤.

(2) جابور، أندري، **سياسات التسعير**، ترجمة خالد العامري، دار الفاروق للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ١٩٩٨م، ص ٢٤٧.

(3) وليبه، موريس غود، **العقلانية واللاعقلانية في الاقتصاد**، ترجمة عصام الخفاجي، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، بدون طبعة، ١٩٩٥م، ص ٧٤.

(4) موريس، **العقلانية واللاعقلانية**، ص ٩٧.

هنا ظهر الاستغلال؛ لأنّ تحقيق المصلحة الفردية والمنفعة الذاتية بدون منظومة أخلاقية، وقيود اجتماعية، وحماية حقوقية يؤول إلى خلق فئة رأسمالية تستغل ضعف الطرف الآخر في العقد ، ونرصد بعض حالات ضعف مركز المساومة، وهي كالآتي:

١- نقص المعرفة التامة بظروف السوق، ومواصفات السلع من حيث الجودة والسعر ونحوها، يدفع المتعاقد إلى أن يبذل ثمناً لا يتناسب مع المنفعة المحصلة من المنتج محل التعاقد، والثمن المبذول فوق القيمة الحقيقة للمنتج هو استغلال من الطرف الآخر لحالة ضعف تتمثل بجهل ونقص خبرة الطرف الأول.

٢- التغرير بمزايا المنتج ومواصفاته، ــ من قبل مؤسسات الدعاية والإعلان ــ فيقدم الطرف الأول على إجراء العقد للحصول على منتج يتضح فيما بعد أنّه لا يتمتع بالكفاءة الموصوف بها، ولا يلبي حاجات الفرد المقصودة من إجراء العقد، وقد حاولت الدولة التدخل في السوق للحد من بعض التصرفات السلبية، أو تشجيع تصرفات أخرى تحقق مصلحة المستهلك بأكبر إشباع ممكن، ولكنّها لم ولن تفلح لأنّ القاعدة العامة للنظام أطلقت يد الملكية الخاصة[1]، ومع غياب المنظومة الأخلاقية قد يأتي تقييد هذه الحرية على أصل النظام فيهدمه، فالتغرير بأي وسيلة كانت هو استغلال لحالة ضعف تتمثل بنقص معرفة وخبرة الطرف الآخر.

٣- حاجة الطرف الأول تدفعه إلى إجراء مساومة عقدية يسد بها حاجته، وبغياب المنظومة الأخلاقية يجد الطرف الثاني فرصة لتحقيق ربح غير اعتيادي، ولضعف مركز المساومة تحت وطأة الحاجة والضعف يذعن الطرف الأول لشروط الطرف الثاني، فمثلاً حاجة الدول النامية وزيادة مديونياتها ألجأتها إلى قبول شروط الأطراف الدائنة، وكانت نتيجة ذلك

---

[1] اندرو، **علم اقتصاد السوق**، ص ٥٩. ثرو، ليستر، **مستقبل الرأسمالية**، ص ٧١٣. نامق، **النظم الاقتصادية**، ص ٩٦.

استغلال ثروات وممتلكات تلك الدول، فإن كان هذا على صعيد الدول فهو على صعيد الأفراد من باب أولى، فهذا يعد استغلالاً لحالة ضعف تتمثل بالحاجة والاضطرار.

فنظام السوق لم يبالِ باستغلال الفئات الضعيفة، بل وساهم كذلك في استغلالها بما يحويه من آليات تحمي المركز الأقوى في عملية التبادل، فقامت الأسواق الاحتكارية، وأصبح جمهور المتعاملين بالسوق يذعن لرغبة ومصلحة فئة محددة، لأنّ قانون السوق يلزم منه بقاء صاحب القوة والمال، ويقضي على أي دخيل آخر.

المطلب الثاني

ماهية الاستغلال والتبادل في الاقتصاد الاشتراكي الماركسي

تتقرر الأسعار بواسطة جهاز التخطيط المركزي، فهو يستند إلى تحقيق المصلحة الاجتماعية، وهو بذلك يحصن النشاط الاقتصادي عن الأنشطة الضارة والأنشطة الترفيهية على حساب الأنشطة الضرورية، وهو كذلك يستبعد الربح كأساس للإنتاج الاقتصادي؛ لأنّ حاجات المجتمع قد تقتضي القيام ببعض الأنشطة الإنتاجية حتى ولو كانت تتحمل الخسارة فضلاً عن تحقيقها ربحاً نظراً لحاجة المجتمع كإنتاج الحليب والخبز أحياناً[(١)].

إنّ السعر في الاقتصاد الاشتراكي هو تعبير نقدي عن القيمة التي تحددها الدولة من خلال الخطط الاقتصادية فتقوم أجهزة التخطيط بما يلي[(٢)]:

١- تحديد السلع والاحتياجات المرغوبة كماً ونوعاً، وفقاً لترتيبها حسب أولويات المجتمع.

٢- مسح الإمكانات والموارد المتاحة التي تلبي الاحتياجات المطلوبة، وهذا يعمل في ضوء تحقيق الأهداف الاجتماعية بواسطة الموارد المتوفرة.

---

(1) نيكتين، **أسس الاقتصاد السياسي**، ص٣٣٣. العناد، مجذاب بدر، حسن، عباس منصور، **الاقتصاد الاشتراكي**، ط١، ١٤٠١هـ ــ ١٩٨١م، بدون بيانات أخرى، ص ٢٤.

(2) لانجه، اوسكار، **مسائل الاقتصاد السياسي للاشتراكية**، ترجمة أحمد بلبع، دار الحقيقة للطباعة والنشر، ط٢ ١٩٨٢م، بدون بيانات أخرى، ص ٢٢ ــ٢٧ .

٣- اختيار الوسائل والطرق التي تحقق التناسق بين الاحتياجات المطلوبة، والإمكانات المتوفرة، ورسم السياسات التي تضمن تطوير الموارد المتاحة، والبحث عن موارد جديدة بما يحقق استمرار تلبية احتياجات السوق.

ومع تطور الفكر الاشتراكي جاء المصلح الاقتصادي لانجه في ثلاثينيات القرن السابق بفكرة النظام اللامركزي، وقام على مجموعة من الافتراضات ومن أهمها[1]:

١- حرية الاختيار في سوق السلع الاستهلاكية، في صورة دخول نقدية، وهذا يحقق توازن يشبه الأسعار السائدة في سوق المنافسة التامة في اقتصاد السوق.

٢ - حرية اختيار نوع العمل ومكانه، وهذا يحقق التوازن في سوق العمل.

٣- معدل التراكم يقرر مباشرة من قبل جهاز التخطيط المركزي، بينما يعد معدل الفائدة أساسا لتخصيص رأس المال على المشاريع الإنتاجية.

وبذلك يصبح السعر هو المحدد الوحيد للعرض والطلب، والمساواة بين العرض والطلب تحدد أسعار التوازن بما يعرف بالأسعار الظلية، فهي أسعار الهدف منها تجنب العيوب التي ترافق النظام المركزي لكنها لا اعتبار لها في التوزيع، وبذلك يصبح التخطيط اللامركزي معتمداً على الأسعار المحاسبية [2].

التنظير والواقع:

إنّ إغفال النظام الشيوعي لحق التملك، تعدٍ صارخ على الفطرة الإنسانية والطبيعية البشرية، وهذا التعدي هو في النهاية خسارة في الإنتاج؛ لأنّ العامل النفسي له دور كبير في

---

(1) لانجه، **مسائل الاقتصاد السياسي للاشتراكية**، ص٢٥.

(2) ستيغليتز، جوزيف، ي. **الاشتراكية إلى أين**، ترجمة نادر التل، دار الكتاب الحديث، ط١، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م، ص ٢٠٦. عبد الفضيل، محمود، **تخطيط الأسعار في الاقتصاد الاشتراكي**، ترجمة رفيق المصري، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، بدون طبعة، ١٩٨٩م، ص ١١٥.

الإنتاج، وغياب هذا الحافز أدى إلى نوع من الكسل والخمول، وسوء الإنتاجية يقول غورباتشوف: "راحت تتقهقر تدريجياً القيم الفكرية والأخلاقية، وعلى مرأى من الجميع، هبطت وتأثر النمو بشكل حاد، وتدهورت المؤشرات النوعية للإنتاج على كافة الصعد، وبرزت ظاهرة عدم استيعاب الجديد في العلم والتكنولوجيا، وتباطؤ النمو في مستوى المعيشة"(١).

لذلك بحثت الإدارات الاشتراكية عن تحسين الإنتاج من خلال الدوافع المادية أيضاً، يقول لانجه في معرض حديثه الحوافز في النظام الاشتراكي: "ولذا فإن الحوافز يجب إقرارها بطريقة تكون معها المصلحة الشخصية والجماعية للعاملين بالمشروع متطابقة مع المهمة الاجتماعية التي يجب على المشروع إنجازها"(٢).

ولكن هذه الحوافز المالية لم تستطع أن تحل مشكلة سوء الإدارات الاشتراكية، بل عمقت المشكلة في بعض جوانبها، يقول غورباتشوف: "وبهدف تصحيح الوضع إلى حد ما، رحنا ندفع مبالغ ضخمة لا مبرر لها، ونقدم جوائز على أعمال لم تتم في الواقع، بل لقد قدمنا مختلف أنواع الحوافز التشجيعية دونما جدارة، وأدى ذلك فيما بعد إلى إعادة ممارسة تحرير التقارير من أجل الكسب لا غيره، وتشكلت النفسية الطفيلية، وهبطت بالمقابل مكانة العمل الشريف والمتقن"(٣).

يقول جوزيف ستيغلير: "إنّ النسق السياسي في حين أنّه عمل كبديل جزئي للحوافز الاقتصادية، ساهم في الوقت نفسه في مشكلة الحوافز الموجهة بشكل خاطئ: كانت الترقيات أقل ارتباطاً بالأداء والمقاييس الاقتصادية من ارتباطها بالمعايير السياسية"(٤).

---

(1) غورباتشوف، عملية إعادة البناء، ص١٩.

(2) لانجه، مسائل الاقتصاد السياسي للاشتراكية، ص ١٣.

(3) غورباتشوف، عملية إعادة بناء الاشتراكية، ص١٨ .

(4) ستيغليتز، الاشتراكية إلى أين، ص ٢٠٥.

فالماركسية أعلنت الحرب على الطبقة الرأسمالية كونها تستغل جهد ونتاج العامل، فالرأسماليون يتحكمون بعملية التبادل فيفرضون السعر الذي يتناسب مع مصالحهم عبر وسائل الغش والاحتكار ونحوها، ودعت إلى القضاء على الطبقات البرجوازية، كي تمكن القوة العاملة من السيطرة على الأنظمة، وأخذ حقوقها المنهوبة والمغصوبة.

ومصادرة حرية التبادل أفرزت طبقة تستأثر بمكاسب مادية وتستغل هذه الطبقة بقية طبقات المجتمع، والتي جاءت في الأصل لحمايتها، يقول لانجه: "ظهرت فيما بعد تشويهات متعددة، اتضحت فيها الطابع البيروقراطي لإدارة الاقتصاد القومي، والافتقار إلى مرونة القيادة، وتقييد استمرار تنمية القوى الإنتاجية، ونتيجة لهذه التشويهات ظهر جزء معين من الجهاز الحكومي والاقتصادي كدولة في داخل الدولة، ينفذ سياساته الخاصة..."[١].

فإن كانت النظم الرأسمالية تسمح باستغلال العمال والأفراد من خلال منطق الحرية المطلقة، فالنظم الاشتراكية قامت بالدور ذاته من خلال الديكتاتورية الحاكمة، وسلطة الحزب الواحد، وهنا يتضح موقف النظم الاقتصادية الوضعية من التبادل، فالرأسماليون استغلوا السوق من خلال السيطرة على المواد الأولية للصناعة، ثمّ احتكار الناتج لفرض سعر يحقق أقصى ربح وأعظم إشباع على حساب بقية أفراد ومتعاملي السوق، أمّا بالنسبة لحال الاشتراكيين فقد استغلوا أفراد المجتمع عبر سيادة الطبقات الحاكمة على بقية طبقات المجتمع، فهي صاحبة السلطة في القضايا الاقتصادية، وتقرر ما يصلح وما لا يصلح كونها تحقق مصلحة المجتمع زعمت، والحقيقة استغلال أفراد وثروات المجتمع لحساب هذه السلطات وأفراد الحزب الحاكم.

---

(١) المرجع ذاته، ص ١٨٧.

المطلب الثالث

موقف الاقتصاد الإسلامي من الاستغلال في التبادل

عرف التبادل في النظام الإسلامي عرف من خلال عقد البيع وإجراء المعاملات في السوق، والشرع لم يترك العنان للأفراد للتعامل بما يرغبون؛ ولكنّه ضبط ذلك من خلال قواعد عامة تكفل تحقيق مصلحة الفرد والمجتمع، وتعالج أي خلل او اضطراب في حركة السوق، وسنلقي الضوء على مفهوم البيع وأركانه، وعلاقة ذلك بنظرية الاستغلال.

مفهوم البيع في الشرع:

البيع في اللغة ضد الشراء إذ هم من الأضداد[١]، واصطلاحاً: "مبادلة المال بالمال تملكاً وتمليكاً"[٢].

والبيع جائز بالكتاب والسنة والإجماع، يقول تعالى﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾[٣]، والنبي ﷺ قد باشر البيع وشاهد الناس يتعاطون البيع والشراء فأقرهم ولم ينهاهم عنه، وقال أيضاً ﷺ (إنّما البيع عن تراض)[٤]. ونقل ابن حزم إجماع أهل العلم على مشروعية البيع[٥].

والبيع فيه من المصالح الدينية والدنيوية، ما يوجب القول بجوازه، فمسيس حاجة الأفراد للتبادل، يقول العز بن عبد السلام: "اعلم أنّ الله تعالى خلق الخلق، وأحوج بعضهم إلى بعض، لتقوم كل طائفة بمصالح غيرها، فيقوم بمصالح الأصاغر الأكابر، والأصاغر بمصالح الأكابر،

---

(1) ابن منظور، لسان العرب، ج 1 ص 566.

(2) ابن قدامة، المغني، ج6 ص 5.

(3) رواه ابن ماجه وصححه الألباني، سبق تخريجه، ص٣٤ .

(4) سورة البقرة: آية ٢٧٨.

(5) ابن حزم، مراتب الإجماع، ص ٨٣.

والأغنياء بمصالح الفقراء، والفقراء بمصالح الأغنياء، والنظراء بمصالح النظراء، والنساء بمصالح الرجال، والرجال بمصالح النساء"[١].

وكما أنّ البيع حاجة أساسية وضرورة دنيوية، هو مصلحة شرعية دينية، يقول ابن تيمية: "وبالجملة، فوجوب المعاوضات من ضرورة الدنيا والدين؛ إذ الإنسان لا ينفرد بمصلحة نفسه، بل لابد له من الاستعانة ببني جنسه، فلو لم يجب على بني آدم أن يبذل هذا لهذا ما يحتاج إليه، وهذا لهذا ما يحتاج إليه، لفسد الناس، وفسد أمر دنياهم، ودينهم، فلا تتم مصالحهم إلا بالمعاوضة، وصلاحها بالعدل الذي أنزل اللّه له الكتب، وبعث به الرسل، فقال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾[٢]. ولا ريب أن النفوس مجبولة على بذل المعاوضة لحاجتها إليها..."[٣].

ولا بد من الربط بين الحديث عن الرضا وتحليل ذلك اقتصادياً، فالرضا ركن البيع الأساسي يعبر عن توافق بين طرفي العقد، بما يعرف بالإيجاب والقبول وتوافق إرادتي الطرفين يعبر عنهما بما يعرف بقانون العرض والطلب، ونقطة التوازن بين العرض والطلب تمثل نقطة توافق إرادة البائع والمشتري، وهذه النقطة هي التي تعبر غالباً عن الثمن العادل لطرفي العقد وفي هذا السياق يقول ابن تيمية: "إذا عرف ذلك فرغبة الناس كثيرة الاختلاف والتنوع، فإنها تختلف بكثرة المطلوب وقلته. فعند قلته يرغب فيه ما لا يرغب فيه عند الكثرة. وبكثرة الطلاب وقلتهم؛ فإن ما كثر طالبوه يرتفع ثمنه، بخلاف ما قل طالبوه. وبحسب قلة الحاجة وكثرتها وقوتها وضعفها، فعند كثرة الحاجة وقوتها ترتفع القيمة ما لا ترتفع عند قلتها وضعفها. وبحسب

---

(1) العز بن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام الدمشقي، (ت ٦٦٠هـ) **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، تح محمود بن التلاميذ الشنقيطي، دار المعارف، بيروت، ج٢ ص٥٨.

(2) سورة الحديد: آية ٢٥.

(3) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج ٢٩ص ١٩٠.

المعاوض، فإن كان مليا، دينا: يرغب في معاوضته بالثمن القليل، الذي لا يبذل بمثله لمن يظن عجزه أو مطله أو جحده. والمليّ المطلق عندنا: هو الملي بماله، وقوله، وبدنه. هكذا نص أحمد. وهذا المعنى، وإن كان الفقهاء قد اعتبروه في مهر المثل، فهو يعتبر أيضا في ثمن المثل، وأجرة المثل [١].

موقف الاقتصاد الإسلامي من شروط المنافسة التامة [٢]:

١- **عدد المتعاملين في السوق:** وهذا الشرط يعتبر شرطاً ضرورياً في نظام السوق؛ لأنّ زيادة عدد المتعاملين في السوق يستبعد امكانية التأثير على العرض والطلب في السوق، فلا يبقى لجهة معينة التأثير في سعر السوق، والإسلام بالنهي عن البيوع التي تؤثر في السوق كالاحتكار وبيع الحاضر للباد، والنهي عن بيع النجش والاسترسال، يحصن السوق بمنع سيطرة الطرف القوي على سعر السوق، أو التحكم بعرض المنتج في السوق، مما يجعل المساومة بين طرفي العقد مساواة عادلة تتحقق فيها منافع التبادل المقصودة من إباحة العقد.

٢- **المعرفة التامة:** الرضا ركن العقد، يتطلب توفر المعرفة التامة بمواصفات وسعر المبيع، وأي عيب يخل بمعرفة المبيع كالجهل يقول الكاساني: "ومنها أن يكون البيع معلوما والثمن معلوما علما يمنع من المنازعة، فإن كان أحدهما مجهولا جهالة مفضية إلى المنازعة فسد البيع ، وإن كان مجهولا جهالة لا تفضي إلى المنازعة لا يفسد؛ لأنّ الجهالة

---

(1) المرجع ذاته، ج٢٩ ص ٥٢٣.

(2) عفر، محمد عبد المنعم، مصطفى، أحمد فريد، **التحليل الاقتصادي الجزئي بين الاقتصاد الوضعي والاقتصاد الإسلامي**، مؤسسة شباب الجامعة،الإسكندرية، بدون طبعة، ١٩٩٩م، ص ٢٢٩. السبهاني، **تخصيص الموارد**، ص ٣٢١.

إذا كانت مفضية إلى المنازعة كانت مانعة من التسليم والتسلم فلا يحصل مقصود البيع، وإن لم تكن مفضية إلى المنازعة لم تمنع من ذلك. فيحصل المقصود"[1].

وكذلك تحريم نقص الخبرة بمواصفات وسعر السلعة نحو بيع الحاضر للبادي، وبيع تلقي الركبان، وكذلك التغرير والتدليس لإظهار المبيع على خلاف ما هي عليه حقيقته، فحرمت بيوع النجش، وبيع الاسترسال، إلى غير ذلك من البيوع التي تستغل فيها حالة الجهل بالمبيع، والسعر السائد في السوق، وأثبت للمستغل حق الخيار كخط دفاع أخير، فهو في الأصل يوجب النصح بين أفراد السوق، وينهى عن الغش والتدليس والظلم، ثمّ يوجب الخيار كعلاج لمن يشذ عن الطريق الشرعي المرسوم لطرفي العقد.

٣- **تجانس المعروض**: تجانس السلعة لا يوجد في الإسلام ما يمنع منها، أو يوجبها، فهي مسألة فنية لا إشكال فيها.

٤- **حرية الدخول والخروج إلى السوق**: فالإسلام لا يمنع من حرية الدخول والخروج إلى السوق بشرط تعلم أحكام السوق، والتجارة ضمن الضوابط الشرعية المعتبرة، فقد نقل الشربيني أثر عن علي بن أبي طالب ــ رضي الله عنه ــ"من اتجر قبل أن يتفقه ارتطم في الربا، ثمّ ارتطم، ثمّ ارتطم.أي وقع في الربا"[2].

وهكذا يتضح لنا التفاعل الحر بين قوى العرض والطلب في السوق يحقق السعر العادل في السوق الإسلامية بما يحتويه من آليات تمنع أي جانب استغلالي من خلال حرمة الربا هي تتجه بالسوق كذلك نحو تحقيق الثمن العادل، للمشتري من جهة وللبائع من الجهة الأخرى، بما يحقق المصلحة لطرفي السوق، لذلك حرم الإسلام تحقيق مصلحة ومنفعة أحد الطرفين على

---

(1) الكاساني، بدائع الصنائع، ج٤ ص ٣٥٥.

(2) الشربيني، مغني المحتاج، ج٢ ص ٢٢.

حساب استغلال جهل وغفلة الطرف الآخر، يقول الغزالي: "ليس له أن يغتنم فرصة، وينتهز غفلة صاحب المتاع، ويخفى عن البائع غلاء السعر أو من المشتري تراجع الأسعار، فإن ذلك ظالماً تاركاً للعدل والنصح للمسلمين، ومهما باع مرابحة بأن يقول: بعت بما قام عليّ، أو بما اشتريته فعليه أن يصدق، ويخبر بما أصاب المبيع والنقصان في يده، إذ الاعتماد في هذه البيوع على الأمانة"(١).

وتحقيق السعر العادل على ضوء العرض والطلب مبني على سير عملية التبادل بدون تغرير أو تدليس أو ظلم، يقول ابن القيم: "فإذا كان الناس يبيعون سلعهم على الوجه المعروف من غير ظلم منهم وقد ارتفع السعر إمّا لقلة الشيء، وإما لكثرة الخلق فهذا إلى الله فإلزام الناس أن يبيعوا بقيمة بعينها إكراه بغير حق"(٢).

ويقول الشوكاني: "إنّ الناس مسلطون، والتسعير حجر عليهم، والإمام مأمور برعاية مصلحة المسلمين، وليس نظره في مصلحة المشتري برخص الثمن أولى من نظره في مصلحة البائع بتوفير الثمن. وإذا تقابل الأمران وجب تمكين الفريقين من الاجتهاد لنفسهم، وإلزام صاحب السلعة أن يبيع بما لا يرضى به منافٍ لقوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡ﴾(٣)، وإلى هذا ذهب جمهور العلماء"(٤).

فإذا حصل خلل في ميزان السوق جاء التسعير لتحقيق المصلحة، ورفع الظلم وحالة الاستغلال القائمة، يقول ابن تيمية: "السعر منه ما هو ظلم لا يجوز ومنه ما هو عدل جائز، فإذا تضمن ظلم الناس وإكراههم بغير حق على البيع بثمن لا يرضونه أو منعهم مما أباحه الله لهم

---

(1) الغزالي، **الإحياء**، ج٢ ص٧٦.

(2) ابن القيم، **الطرق الحكمية**، ص ٢٤٦.

(3) سورة النساء:آية ٢٩ .

(4) الشوكاني، **نيل الأوطار**، ج٤ ص ١٠٥.

فهو حرام، وإذا تضمن العدل بين الناس مثل إكراههم على ما يجب عليهم من المعاوضة بثمن المثل، ومنعهم مما يحرم عليهم من أخذ زيادة على عوض المثل فهو جائز بل واجب"[1].

والالتزام بالسعر يكون بحالة زيادة السعر عن السعر السائد كما هو غالب الحال، ويكون أحياناً بحالة من أنقص السعر عن سعر السوق عند بعض العلماء ممن أجازوا التسعير[2]، يقول الباجي: "الذى يختص به في ذلك من السعر هو الذى عليه جمهور الناس فإذا انفرد عنهم الواحد أو العدد اليسير بحط السعر أمر من حطه باللحاق بسعر الناس أو ترك البيع.

(مسألة) فإن زاد في السعر الواحد أو عدد يسير لم يؤمر الجمهور باللحاق بسعره، أو الامتناع من البيع؛ لأنّ من باع به من الزيادة ليس السعر المتفق عليه، ولا بما تقام به المبيعات، وإنّما يراعى في ذلك حال الجمهور"[3].

والتسعير يهدف لتحقيق العدل لذلك لا بد من حساب تكلفة الإنتاج، مع جعل نسبة من الربح للمنتج حتى يستقيم السوق بالتوافق بين عرض المنتج وطلب المستهلك، يقول ابن القيم: "ولا يجوز عند أحد من العلماء أن يقول لهم لا تبيعوا إلا بكذا وكذا ربحتم أو خسرتم من غير أن ينظر إلى ما يشترون به ولا أن يقول لهم فيما قد اشتروه لا تبيعوا إلا بكذا وكذا مما هو مثل الثمن أو أقل وإذا ضرب لهم الربح على قدر ما يشترون لم يتركهم أن يغلوا في الشراء إن لم يزيدوا في الربح على القدر الذي حد لهم فإنهم قد يتساهلون في الشراء إذا علموا أن الربح لا يفوتهم "[4].

---

(1) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج٢٨ ص ٩٤.

(2) الباجي، **المنتقى**، ج٣ ص٤٢٤ . البابرتي، **العناية على الهداية**، ج٨ ص ١٢٧. ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج٢٨ ص٩٠.

(3) الباجي، **المنتقى**، ج ٣ ص٤٢٤.

(4) ابن القيم، **الطرق الحكمية**، ص ٣٧٠.

فالتبادل في الاقتصاد الإسلامي إذاً يجري وفق قواعد العدل، فالتسعير يهدف إلى العودة لتحقيق السعر السائد من خلال قوى العرض والطلب بعد التعرض لحالات شوهت السعر الحقيقي في السوق، ومنع تحقيق رغبات الأقلية ـ عبر استغلال حالة ضعف الطرف الآخر ـ على حساب مصلحة الجمهور، وهذا ما تفتقده النظم الوضعية وخصوصاً الرأسمالية، يقول ثرو ليستر منتقداً تفضيلات الفرد المطلقة بدون ضوابط "لكن من سيقرر غرس قيم اجتماعية في الشباب. إنّ الرأسمالية لا تمتلك جواباً لهذا السؤال؛ لأنّ القيم هي تفضيلات فردية ليس إلا، وليس لها أبراج عاجية إنّ هدف النظام في الرأسمالية هو تعظيم الرضا الشخصي بالسماح للأفراد بتكوين خياراتهم الشخصية. والأفراد هم أفضل من يحكم على نتائج أفعالهم، وبوسع الأفراد أن يقرروا على أحسن وجه ما يزيد من رفاهيتهم، فالأفراد يختارون ما هو الأمثل لهم، يجري التبادل الحر، وتصفو الأسواق من الفائض وهناك بضع خيارات اجتماعية ينبغي القيام بها"[1].

فنخلص إلى أنّ الاقتصاد الإسلامي يهدف إلى القضاء على الاستغلال وسد طرقه وأبوابه عبر إطلاق الحافز للفرد بالتملك وتقييده بمصلحة المجتمع، وإعطاء الحرية في التبادل ولكن بضوابط تمنع الغش والغبن والضرر، ثم تشريع عقود الخيارات في البيوع لمن تعرض لحالة استغلال أو غبن، وهي بالجملة تنمي الشعور بحاجة الآخر ومصلحة المجتمع بتقديم النصح ويد العون لمن يحتاجها، وهذا يجعل من التبادل وسيلة لتحقيق أهداف المجتمع بكل عدالة وكفاءة.

---

(1) ثرو، ليستر، **مستقبل الرأسمالية**، ص ٦١٤.

وبتحقيق ضمان التوزيع العادل والمبادلة الصحيحة، نحن بصدد نظام تلتغي فيه كافة صور الاستغلال والظلم التي تركن منذ عقود ــ ولا تزال ــ في زوايا غرف الأنظمة الوضعية، ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾[1].

---

[1] سورة المائدة: آية ٥٠.

المبحث الثاني

موقف نظرية الاستغلال من الاحتكار

الاحتكار حالة من حالات السوق يكون فيها منتج واحد للسلعة، وليس لها بدائل[1]، فالمحتكر يتحكم في العرض مما يتيح له فرض السعر الذي يريد، وهذا السعر لا يتناسب مع ما يحصل عليه المشتري من منفعة، وقدرة المحتكر على التحكم بالعرض تعتمد على تحديد مصادر قوة هذا المحتكر.

المطلب الأول

ماهية الاستغلال والاحتكار في الاقتصاد الوضعي

مصادر قوة المحتكر:

هناك عوامل عديدة تؤدي إلى تكوين الاحتكارات يتعلق بعضها بمزايا شخصية لدى المحتكر، ولكن هذه الأسباب ضعيفة وغالباً لا تدوم طويلاً، ومن أهم مصادر الاحتكار[1]:

١- السيطرة على المواد الأولية: وصورتها أن يستأثر المنتج بملكية المواد الأولية اللازمة لإنتاج السلعة، وهذا يقصي المنافسين من السوق، مما يمكن البائع من التحكم بعرض السلعة، وفرض السعر الذي يريد.

٢- المصادر القانونية: وهي عديدة ومن أمثلتها براءات الاختراع، فالاختراعات العلمية لها دور ريادي في تقدم وازدهار الدول، ولجأت كثير من الدول إلى اعتماد نظام يضمن لمالك الاختراع حق الاستفادة منه خلال فترة زمنية تقدر غالباً بـــ١٥ عاما، ويمنع غيره من الاستفادة منه خلال هذه الفترة. وكذلك حق الامتياز فتقوم الحكومة بإعطاء رخصة قانونية في نشاط معين لمنشأة واحدة فقط، نحو حقوق التنقيب عن النفط، و تشغيل بعض المحطات

---

(1) الجاسم، الاقتصاد الجزئي، ص ٣٧٣.

كالإذاعة والتلفزيون. وكذلك احتكار بعض المبيعات، وهذا يعطي قوة احتكارية لصاحب حق الامتياز على غيره من المنتجين.

٣- طبيعة وحجم السوق: فالصناعات الضخمة نحو خطوط الاتصالات والسكك الحديدية تحتاج لرؤوس أموال كبيرة، وطبيعتها تستبعد سوق المنافسة؛ لأنّ دخول المنافسة هنا يرفع التكاليف لعدم الاستفادة من وفورات الحجم الكبير مما يضر بالمنتجين والمستهلكين، فمن مصلحة المنتج والمستهلك، أن يكون هناك منتج واحد للخدمة أو السلعة.

٤- التمييز النوعي: ويقصد به محاولة إقناع المستهلك بمزايا السلعة وقيمتها، وعدم وجود بدائل لها، ويروج لذلك عبر وسائل الدعاية والإعلان، وبقدر ما ينجح في إقناع الجمهور يكسب المعركة مع المنافسين[١].

فالنظام الرأسمالي وانطلاقاً من الفروض الأساسية لسلوك المنتج التي تعتمد على المصلحة الخاصة والمنفعة الذاتية، يوجه المنتج بل ويحتم عليه إذا أمكنه التحكم بالعرض أن يستغل هذه الفرصة لتحقيق أقصى ربح، حتى وإن كانت هذه السلعة أو المنتج لا يتفق مع المصلحة العامة، وحاجات المجتمع، وبناء عليه فقد تم ظهور شركات احتكارية كبيرة سيطرت على ثروات العالم بأسره، مما أدى إلى القضاء على المشاريع الاقتصادية الصغيرة، وأدى ذلك إلى نشوء تكتلات كما يعرف بالترست والكارتل وغيرهما، وهذا يؤدي إلى السيطرة على السوق وفرض سعر أعلى من سعر السلعة الحقيقي.

ويظهر الاستغلال في جانب الاحتكار من زاوية احتكار البيع في سوق الناتج إذا ما تمّ استخدامه بسعر أقل من قيمة ناتجه الحدي، فالمنتج يقوم باستخدام المدخل حتى يتساوى الإيراد الحدي مع التكلفة الحدية، وهذا لا يتحقق عند نشوء الاحتكار؛ لأنّ الإيراد الحدي هو أقل من

---

(١) السبهاني، **تخصيص الموارد**، ص ١٠٨.

مستوى السعر الذي يتقاضاه محتكر البيع، وبالتالي فقيمة الناتج الحدي أكبر من إيراد الناتج الحدي للمورد(1)، والإشكال هنا أنّ المنتج لن يستخدم كامل دخله لتحقيق المصلحة الاجتماعية، ولا يوجد ما يدفعه لذلك؛ لأنّ استقصاءه للربح سيدفعه لإنتاج وحدات أقل من الوحدات المرغوبة اجتماعياً(2).

يقول ريتشاد: "إن وحدات المورد في حالة استخدامها من جانب محتكر البيع تساهم في قيمة الناتج القومي بقدر أكبر مما تساهم به هذه الوحدات عندما تستخدم في المنشآت التنافسية، في حين يدفع لوحدة المورد نفس السعر الذي تدفعه المنشأة المتنافسة، وعليه فإنّ قوى السوق لا تستطيع في هذه الحالة أن تدفع بوحدات الموارد الانتقال نحو الاستعمالات المرغوبة اقتصادياً"(3).

ويحصل كذلك الاستغلال في سوق المورد بوجود مشترٍ واحد للمورد، ويحقق المحتكر أقصى ربح سوق بتشغيل المورد عند الكمية التي يتساوى فيها ناتج الإيراد الحدي مع التكاليف الحدية للمدخل، وبذلك سيواجه المحتكر عرض السوق المنحدر إلى الأعلى لمنحنى المدخل، ففي سوق المنافسة التامة يكون السعر مساوياً للإيراد الحدي، وعند نشوء الاحتكار يصبح الإيراد الحدي أقل من السعر، وباستقصاء الربح من قبل المنتج المحتكر يصبح سعر السوق للمدخل أقل من قيمة الناتج الحدي للمدخل(4).

ويعود سبب ظهور احتكار الشراء إلى عاملين(5):

(1) أبو علي، **الأسعار وتخصيص الموارد**، ص ٣٠٠ . الجاسم، **الاقتصاد الجزئي**، ص ٤٩٨.

(2) ريتشاد، **نظام الأسعار**، ص ٤٢٢.

(3) الجاسم، **الاقتصاد الجزئي**، ص٥١٤. ريتشاد، **نظام الأسعار**، ص ٤٣٧.

(4) السبهاني، **الأسعار وتخصيص الموارد**، ص١٣٣ . وانظر كذلك: أبو علي، **الأسعار وتخصيص الموارد**، ص ٣١٠ـــ ٣١٣.

(5) ريتشاد، **نظام الأسعار**، ص ٤٣٧. أبو علي، **الأسعار وتخصيص الموارد**، ص ٣٠٩.

الأول: تخصيص شراء وحدات المورد في استعمالات محددة، ومثاله إعداد نوع معين من العمل لسد احتياجات منشأة العمل، ولغياب المنافسة في هذا العمل، فإن تشغيل العمال لا يخرج عن نطاق تلك النشأة.

الثاني: تعذر انتقال بعض الموارد بين المنشآت أو المناطق الجغرافية التي تحتاج لتلك الموارد، وقد يتصور ذلك من خلال عقد اتفاقية بين بعض أرباب العمل تمنع تشغيل العمال الذين يعملون لصالح منشآت أخرى.

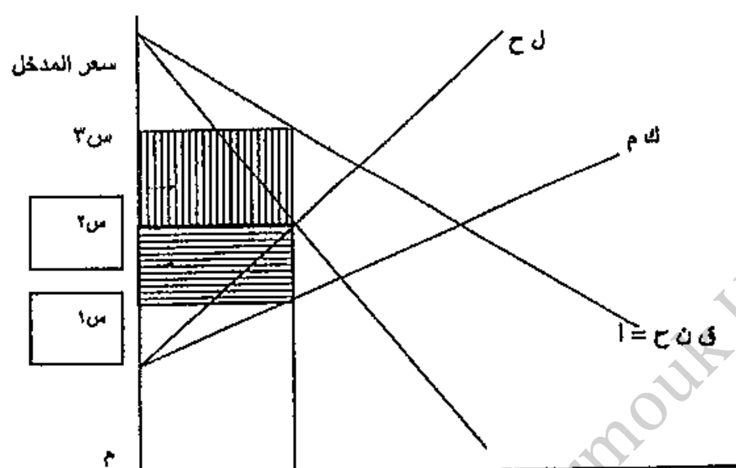
والحل هنا تدخل الدولة لدعم بعض الصناعات من خلال توفير المعلومات والتدريب المهني للعمال، ودفع معونات للعمال تحثهم على الانتقال من مناطق تتميز باحتكار الشراء إلى مناطق تتميز بالمنافسة وتوفر فرص العمل. ومن الحلول فرض حد أدنى لأسعار الخدمات الإنتاجية، يقول الجاسم: "يبدو أنّ البدائل للاستغلال ليست جذابة في بعض النظم الاقتصادية إذ أنّ البديل هو أن تكون ملكية حكومية وتشغيلها حكومياً لجميع الصناعات في المنافسة غير التامة، أو بدلاً من ذلك يجب أن تكون هناك رقابة سعرية جامدة من قبل الدولة[1].

وقد يتعرض المورد للاستغلال مرتين مرة بسبب الاحتكار في سوق بيع (الانحدار السالب لمنحنى الطلب) ومرة بسبب الاحتكار في سوق شراء المدخل(الانحدار الموجب لمنحنى عرض المدخل).

---

(1) الجاسم، **الاقتصاد الجزئي**، ص٤٩٩.

والشكل الآتي يوضح الاستغلال في سوق بيع الناتج وسوق شراء المدخل[1]:



شكل رقم(١): الاستغلال في سوق بيع الناتج وسوق شراء المدخل

حيث:

س١= AFC(متوسط كلفة المورد).

س٢= MFC(الكلفة الحدية للمورد).

س٣= VMPL(قيمة الإنتاجية الحدية للمورد).

ويوضح الشكل التالي أنّ المدخل الذي يساوي قيمة إنتاجيته الحدية(م س٣) لا يتحصل إلا على جزء منها وهو متوسط كلفته والتي هي أقل من إيراد الإنتاجية الحدية، وهوما يمثل (م س١) في الشكل. وتمثل (س١ س٣) كامل الاستغلال الذي يتعرض له المورد.

ويلمح السبهاني إلى حقيقة الاستغلال هنا بقوله: "إنّ الاحتكار في البيع والشراء كان وما زال قريناً بنظام السوق، وكثيراً ما عمل على الإساءة إلى تخصيص الموارد وتقنينها آلياً وعبر الزمن، فأثر بذلك سلبياً على الرفاهية الاجتماعية مرتين: مرة بالابتزاز وبخس المكافأة. ومرة

---

(1) السبهاني، الأسعار وتخصيص الموارد، ص١٣٤.

بتقييد الناتج ورفع السعر. وفي كل الأحوال كان رشد المحتكر هو المعتبر، وليس رشد المجتمع في إدارته لموارده"[1].

ولا بد من الإشارة إلى أنّ قيام احتكار البيع في سوق الناتج يستغل حاجة المستهلك للسلعة واضطراره لها، ويتفاقم الضرر إذا كان المنتج هو البائع الوحيد السلعة، أو تواطأ مجموعة من المنتجين على التحكم بعرض السلعة، حتى يشتد الطلب عليها، فيرتفع سعرها، ويفرض سعر للمنتج كما يحدده المنتجون. وفي احتكار الشراء يتم استغلال البائع بالبيع بسعر أقل من القيمة الحقيقية، ويحدث ذلك إذا تم تواطأ بعض التجار على عدم الشراء من المنتج إلا بسعر معين أو محدد.

فالاحتكار خلل في توافق إرادتي البائع والمشتري، وهذا الخلل يؤثر على الرضا الذي هو أساس عملية التبادل، فالمحتكر يفرض سعراً زائدًا عن سعر البضاعة الحقيقي، ففي ظل سوق الاحتكار تنعدم التعادلية بين الثمن المضاعف للسلعة المحتكرة، وبين القيمة الحقيقية، فيحقق المحتكر ثراءً فاحشاً على حساب حاجات الفقراء والمعوزين. وهو بذلك يستغل جمهور المستهلكين والمشترين، ولا عبرة برضاهم لأن اضطرارهم الناجم عن موقف المحتكر يكرههم على الشراء بالسعر المفروض.

المطلب الثاني

موقف الاقتصاد الإسلامي من الاستغلال في الاحتكار

الاحتكار في اللغة من حكر وهو الحبس، والحكر هو الظُّلم، والعُسْرُ، والحُكْرة اسم من الاحتكار، وأصلُ الحُكرة: الجمعُ والإمساك[2].

---

(1) السبهاني، **الأسعار وتخصيص الموارد**، ص ١٣٥.

(2) ابن منظور، **لسان العرب**، ج 3ص 267.

والاحتكار كما يعرفه الدكتور قحطان الدوري: "حبس ما يتضرر به الناس بحبسه تربصاً للغلاء"(١)، وقد شمل هذا التعريف، كل ما يتضرر به الناس في أي مدة كانت سواء جلب من البلد نفسه، أو من بلد آخر، فيشمل الاحتكار القوت وغيره، كما سيأتي معنا قريباً.

فشرط الاحتكار هو الإضرار بالناس والتضييق عليهم، يقول الشوكاني: "والحاصل أنّ العلة إذا كانت الإضرار بالمسلمين لم يحرم الاحتكار إلا على وجه يضر بهم يستوي في ذلك القوت وغيره؛ لأنهم يتضررون بالجميع"(٢).

وجاء الشرع الحنيف بتحريم الاحتكار(٣) بالكتاب والسنة ومن الأدلة على ذلك: قوله تعالى: ﴿وَمَن يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ﴾(٤).

ونقل ابن كثير في تفسير الآية معان عدة ومن بينها احتكار الطعام فيقول: وقال حبيب بن أبي ثابت ﴿وَمَن يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ﴾ قال: المحتكر بمكة وكذا قال غير واحد. وقال ابن أبي حاتم: عن يعلى بن أمية؛ أن رسولَ الله ﷺ قال: (احتكار الطعام بمكة إلحاد)(٥).

ومن السنة أحاديث كثيرة منها أحاديث عامة ومنها أحاديث مخصصة بالطعام:

١- عن سعيد بن المسيب عن معمر بن عبدالله العدوي ـ رضي الله عنه ـ أنّ النبي ﷺ قال: (لا يحتكر إلا خاطئ)(٦).

٢- عن معقل بن يسار ـ رضي الله عنه ـ قال: سمعت رسول ﷺ يقول: (من دخل في شيء

---

(1) الدوري، قحطان عبد الرحمن، **الاحتكار وآثاره في الفقه الإسلامي**، دار الفرقان، ط ١، ص ٣٣.

(2) الشوكاني، **نيل الأوطار**، ج ٤ ص ١٠٨.

(3) انظر: الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج ٤ ص ٣٠٨ . الحطاب، **مواهب الجليل**، ج٣ ص ٢٤٥. الشربيني، **مغني المحتاج**، ج ٢ص ٣٩٢ . ابن قدامة، **المغني**، ج ٦ ص ٣١٦. ابن حزم، **المحلى**، ج ٩ ص ٦٤. الشوكاني، **نيل الأوطار**، ج٤ ص ١٠٧. الدوري، **الاحتكار**، ص ١٩٤.

(4) سورة الحج: آية ٢٥.

(5) أنظر:ابن كثير، **تفسير القرآن**، ج ٥ ص ١٩٣٠.

(6) مسلم، **الصحيح**، كتاب المساقاة، باب تحريم الاحتكار في الأقوات، حديث رقم ٤١٢٣، ص ٦٧٥ .

من أسعار المسلمين ليغليه عليهم فإنّ حقا على الله تبارك وتعالى أن يقعده بعظم من النار يوم القيامة... الحديث)[1].

٣- عن عمر بنْ الخطاب ـــ رضي الله عنه ـــ قال: قال رسول الله ﷺ: (الجالب مرزوق، والمحتكر ملعون)[2].

فهل يقتصر الاحتكار على الطعام أم يعم كل ما يتضرر بحبسه؟

الصحيح من أقوال العلماء[3]أنّه يعم بكل ما يتضرر بحبسه للجمع بين الأدلة؛ فإعمال الأدلة جميعها إن أمكن مقدم على الترجيح كما هو معلوم بأصول الفقه[4]، فيعمل بالمطلق على إطلاقه وبالمقيد على تقييده.

يقول الصنعاني: "ولا يخفى أنّ الأحاديث الواردة في منع الاحتكار وردت مطلقة ومقيدة بالطعام، وما كان من الأحاديث على هذا الأسلوب، فإنه عند الجمهور لا يقيد فيه المطلق بالمقيد

---

(1) احمد، **المسند**، ٢٠٣٢٨، ج٥ ص ٣٦. الحاكم، المستدرك، ٢١٦٨، ج٢ ص ١٥. يقول الهيثمي: "رواه أحمد والطبراني في الكبير والأوسط إلا أنه قال : كان حقا على الله أن يقذفه في معظم من النار وفيه زيد بن مرة أبو المعلى ولم أجد من ترجمه وبقية رجاله رجال الصحيح " الهيثمي، **مجمع الزوائد**، ج ٤ ص١٨١.

وقد ضعفه الألباني، **ضعيف الترغيب والترهيب**، ج١ ص ٢٧٦.

(2) ابن ماجة، **السنن**، كتاب التجارات، باب الحكرة والجلب رقم ،ح٢١٥٣ ج٢ ص ٢٣٣. كما رواه البيهقي والحاكم وغيرهم. وفي الترغيب والترهيب، ."رواه ابن ماجة و الحاكم كلاهما عن علي بن سالم بن ثوبان عن علي بن زيد بن جدُعان، وقال البخاري والأزدي لا يتابع على بن سالم على حديثه هذا، قال المنذري: لا أعلم لعلي ابن سالم غير هذا الحديث، وهو في عداد المجهولين، المنذري، **الترغيب والترهيب**، ج٢ ص ٣٦٤. وضعفه الألباني أنظر: **ضعيف الترغيب والترهيب**، ج١ ص ٢٧٥.

(3) اختلف العلماء في المسألة على ثلاثة أقوال: الأول منها أن الاحتكار يشمل كل ما يتضرر بحبسه، وهو قول المالكية والظاهرية وبعض الحنفية، والثاني الاحتكار يشمل قوت الآدمي والبهائم وهو قول الشافعية وجمهور الحنفية، والقول الثالث الاحتكار يكون بقوت الآدمي فقط، وهو قول الحنابلة، أنظر: المراجع السابقة في حكم الاحتكار: وأنظر:الدوري، **الاحتكار**، ص ١٩٤.

(4) السيوطي، **الأشباه والنظائر**، ص ١٢٨. القاعدة العاشرة: إعمال الكلام أولى من إهماله من فروعه: ما لو أوصى بطبل، وله طبل لهو، وطبل حرب صح، وحمل على الجائز، نص عليه.

لعدم التعارض بينهما، بل يبقى المطلق على إطلاقه وهذا يقتضي أنّه يعمل بالمطلق في منع الاحتكار مطلقاً، ولا يقيد بالقوتين [1]".

وينقسم المحتكر بالنسبة لحال الاحتكار إلى قسمين:

القسم الأول: محتكر لا ينتظر ارتفاع السعر، ولكن ينتظر خفة الصنف من السوق، فيمُد الناس، فهذا يحمد صنيعه لأنّه يوفر السلعة، ويخرجها عند حاجة الناس بسعر يومها، وهذا يقدم خدمة للمنتج والمستهلك[2]، فمثلاً بعض المنتجات الزراعية يتم إنتاجها عادة في فترة زمنية محددة من السنة، ثم تمضي بقية السنة بدون إنتاج من هذا النوع، فشراء كميات كبيرة وتخزينها يقدم خدمة للمنتج لتخليصه من كميات قد تتعرض للتلف، وخدمة للمستهلك تظهر من خلال عرض المنتجات الزراعية طول العام، مما يحول دون ارتفاع الأسعار بشكل كبير، فهذا المحتكر مأجور وربحه لا حرج فيه؛ لأنّ فيه مصلحة المستهلك، ورفع مظلمة المحتكِر.

يقول ابن حزم[3]: "والمحتكر في وقت رخاء ليس آثماً، بل هو محسن لأنّ الجلاب إذا أسرعوا البيع أكثروا الجلب، وإذا بارت سلعتهم ولم يجدوا لها مبتاعاً، تركوا الجلب فأضر ذلك بالمسلمين، قال الله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۖ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [4]".

وهذا القسم لا يعد من الاحتكار المنهي عنه، فيخلو من الاستغلال والظلم، فلا يوجه الكلام عن الاحتكار إلى مثل هذا النوع.

---

(1) الصنعاني، **سبل السلام**، ص٦٧٧.

(2) الروبي، ربيع محمود، **الأبعاد الاقتصادية للمفهوم الإسلامي للاحتكار ولآراء الفقهاء فيه**، مركز بحوث الدراسات الإسلامية، مكة المكرمة، سلسلة بحوث الدراسات الإسلامية ٩، ١٤١١هـ، ص ٣٢- ٣٣.

(3) ابن حزم، **المحلى**، ج٩ ص ٦٤.

(4) سورة المائدة: آية ٢ .

القسم الثاني: محتكرٍ ينتظر ارتفاع السعر فحينما تشتد حاجة الناس للسلعة يتحكم في السعر، فما كان سعره خمسة جعله أربعين وهكذا، وهذا يستغل حاجة وضرورة الناس إلى السلع، فيضطرهم ذلك إلى بذل ثمن مرتفع فيها.

يؤكد ابن قدامة على شرط التضييق والإضرار الناس معرض كلامه عن الاحتكار المحرم، فيقول: "الثالث: أن يضيق على الناس بشرائه، ولا يحصل ذلك إلا بأمرين: أحدهما أن يكون في بلدٍ يضيق بأهله الاحتكار. الثاني: أن يكون في حال الضيق"[1].

وهذا النوع هو الاستغلال المنهي عنه، فالمنتج يحصل على ربح زائد عن الربح المستحق مقابل عمله وجهده، وهذا الربح الناشئ من الفرق بين سعر السلعة الحقيقي والسعر بعد الاحتكار يمثل استغلالاً للمشتري؛ كما أنّ له أضراراً اقتصادية كثيرة ليس مجال بحثها هنا. يقول القرطبي: "والذي ينبغي أن يُمنع ما يكون احتكاره مضرة بالمسلمين، وأشد ذلك في الأقوات لعموم الحاجة ودعاء الضرورة إليها، إذ لا يتصور الاستغناء عنها، ولا يتنزل غيرها منزلتها، فإن أُبيح للمحتكرين شراؤُها ارتفعت أسعارها وعز وجودها وشحت النفوس بها، وحرصت على تحصيلها، فظهرت الفاقات والشدائد، وعمت المضار والمفاسد، فحينئذ يظهر أن الاحتكار من الذنوب الكبار"[2].

ومن أنواع الاحتكار أن يتواطأ مجموعة من التجار بحيث لا يتمكن أحد من بيع أو شراء السلعة غيرهم، وهذا يمكنهم من السيطرة على سعر السوق في البيع والشراء، يقول ابن القيم: "ومن ذلك أن يلزم الناس ألا يبيع الطعام أو غيره من الأصناف إلا ناس معروفون فلا تباع تلك السلعة إلا لهم ثم يبيعونها هم بما يريدون فلو باع غيرهم ذلك منع وعوقب فهذا من البغي

---

(1) ابن قدامة، **المغني**، ج٦ ٣١٧.

(2) القرطبي، **المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم**، تح محي الدين ديب وآخرون، دار ابن كثير، بيروت، ط٢، ١٤٢٠هـ، ج ٤ ص ٥٢١.

في الأرض والفساد والظلم الذي يحبس به قطر السماء وهؤلاء يجب التسعير عليهم وألا يبيعوا إلا بقيمة المثل وألا يشتروا إلا بقيمة المثل بلا تردد في ذلك عند أحد من العلماء"[1].

ومن أجل خطورة الاحتكار وأضراره، وضعت الشريعة الإسلامية مجموعة من الإجراءات الكفيلة بالقضاء على الاحتكار بوصفه أداة بيد مجموعات استغلالية، ومن أهمها:

١- إجبار المحتكر على بيع ما يحتكره[2]: فالشريعة الإسلامية تعطي ولي الأمر الحق في إجبار المحتكر على بيع ما يحتكره من السلع والمنافع، وهنا تقيد الدولة المحتكر وتمنع ذلك جاز لولي الأمر مصادرة السلع المحتكرة، وبيعها في السوق بثمن المثل، ويجوز تعويض يقول ابن القيم:"إنّ المحتكر هو الذي يعمد إلى شراء ما يحتاج إليه الناس من الطعام فيحبسه عنهم ويريد غلاءه عليهم، وهو ظالم لعموم الناس، ولهذا كان لولي الأمر أن يكره المحتكرين على بيع ما عندهم بقيمة المثل، عند ضرورة الناس إليه، مثل من عنده طعام لا يحتاج إليه والناس في مخمصة مجاعة أو سلاح لا يحتاج إليه والناس يحتاجون إليه للجهاد أو غير ذلك، فإن اضطر إلى طعام غيره أخذه منه بغير اختياره بقيمة المثل، ولو امتنع من بيعه إلا بأكثر من سعره فأخذ منه بما طلب لم يجب عليه إلا قيمة مثله"[3].

٢- التعزير: يجوز لولي الأمر أن يعاقب المحتكر بالطريقة التي يراها مجدية في العقوبة سواء بالحبس، أو الطواف به بالسوق تشهيراً بسوء صنيعه، وورد عن علي ــ رضي الله عنه ــ

---

(1) ابن القيم، **الطرق الحكمية**، ص٣٥٦.

(2) هذه المسألة محل خلاف بين الفقهاء، يقول الكاساني في البدائع: أن يؤمر المحتكر بالبيع إزالة للظلم لكن إنما يؤمر ببيع ما فضل عن قوته وقوت أهله فإن لم يفعل وأصر على الاحتكار ورفع إلى الإمام مرة أخرى وهو مصر عليه فإن الإمام يعظه ويهدده فإن لم يفعل ورفع إليه مرة ثالثة يحبسه ويعزره زجرا له عن سوء صنعه **ولا يجبر على البيع وقال محمد يجبر عليه**، وهذا يرجع إلى مسألة الحجر على الحر؛ لأن الجبر على البيع في معنى الحجر وكذا لا يسعر لقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ ﴾ [النساء:٢٩]....".الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج٤ ص٣٠٩ــ٣١٠.

(3) ابن القيم، **الطرق الحكمية**، ص ٣٥٤.

حرق متاع المحتكر، وقال حُبيش:أحرق لي علي بن أبي طالب ــ رضي الله عنه ــ بيادر بالسواد، كنت احتكرتها، لو تركتها لربحت فيها مثل عطاء الكوفة[1].

٣- العمل على توفير السلع: يقوم ولي الأمر بتوفير السلع المحتكرة في السوق وبيعها بسعر أقل من سعر المحتكرين، فقد نقل الآبي عن الخليفة "أنّه كان إذا غلى السعر ترفق بالمسلمين فأمر بفتح مخازنه، وأن يباع بأقل مما يبيع به الناس حتى يرجع الناس عن غلوهم في الأثمان: ثمّ يأمر مرة أخرى أن يباع بأقل من ذلك حتى يرجع السعر إلى أوله القدر الذي يصلح بالناس حتى يغلب الجالبين والمحتكرين بهذا الفعل، وكان ذلك من حسن نظره"[2].

٤- تشجيع التبادل التجاري: وذلك عن طريق جلب السلع من الأسواق الخارجية وعن طريق فتح باب الاستيراد، ولهذا الجانب أثره في زيادة العرض ومعالجة الاحتكار من جانبين:

الجانب الأول: الجالبين وهم تجار أجانب عن البلد يسعون لبيع سلعهم بأقصر وقت ممكن، للتخفيف من نفقات الإقامة.

الجانب الثاني: النهي عن تلقي الجلب، وسيأتي الحديث عنه.

وهذه الضوابط المتقدمة تسعى إلى معاملة المحتكر بخلاف قصده، فحبس السلع يمثل تقليل الكمية المعروضة، فيزيد الطلب عليها فيرتفع سعرها، وبيع المحتكر ما عنده، مع توفير السلع وتشجيع التبادل التجاري يعيد المعروض من السلعة في السوق، مما يعيد التوازن بين العرض والطلب فيعيد سعر التوازن إلى أصله الأول، السعر الذي يحقق العدل للبائع والمشتري، والفرق بين سعر التوازن والسعر الذي يبيع به المحتكر يعد استغلالاً وظلماً.

---

(1) ابن حزم، **المحلى**، ج ٩ ص٦٥.

(2) الآبي، محمد بن خليفة الوشتاني(ت ٨٢٨هـ)، **إكمال إكمال المعلم**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ ــ١٩٩٤م، ج٤ ص ٣٠٥.

٥- التسعير: وهو في اللغة: تقدير السعر[١]، وفي اصطلاح الفقهاء: أن يقدر السلطان أو نائبه سعراً للناس ويجبرهم على التبايع بما قدره"[٢].

وقد اتفق الفقهاء على حرمة التسعير[٣] إذا توافرت السلع بالأسواق من دون احتكار، أي من خلال قوى السوق ـ العرض والطلب ـ لقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴾[٤].

ولما ورد عن أنس بن مالك ـ رضي الله عنه ـ قال: قال الناس يا رسول الله، غلا السعر فسعر لنا، فقال رسول الله ﷺ: (إنّ الله هو المسعر القابض الباسط الرازق، وإنّي لأرجو أن ألقى الله عز وجل ولا يطلبني أحد بمظلمةٍ ظلمته إياها في دم ومال)[٥].

أمّا إذا اختل عنصر الاستقرار في السوق، من خلال الممارسات الاحتكارية أو من خلال تواطؤ التجار؛ فإنّه بمثل هذه الحالات يكون التسعير جائزاً، بل متعيناً على الحاكم منعاً للضرر عن الناس، فالتسعير وإن كان الأصل فيه المنع كما جاء في الفتاوى الهندية: "ولا يسعر

---

(1) ابن منظور، **لسان العرب**، ج ٦ ص ٢٦٦.

(2) الرحيباني، مصطفى السيوطي(ت ١٢٤٣هـ)، **مطالب أولى النهى في شرح غاية المنتهى**، المكتب الإسلامي، دمشق، بدون بيانات أخرى، ج٣ ص ٦٢. وعرفه الباجي بقوله" ان يحدد الحاكم لأهل السوق سعراً ليبيعوا عليه فلا يتجاوزونه". الباجي، **المنتقى شرح موطأ الإمام مالك**، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٣٣٢هـ، ج٥ ص ١٨. وعرفه الشربيني بقوله" أن يأمر الوالي السوقة أن لا يبيعوا أمتعتهم إلا بكذا". الشربيني، **مغني المحتاج**، ج٢ ص ٥١.

(3) انظر:ابن عابدين، **رد المحتار**، ج٦ ص ٣٩٩. ابن عبد البر، **الكافي في أهل المدينة**، ج ٢ ص٧٣٠. النووي، **المجموع**، ج ١٣ص ٢٩. ابن مفلح، **الفروع**، ج ٦ ص ١٧٨. الشوكاني، **السيل الجرار**، ج٣ ص ٨١

(4) سورة النساء: آية ٢٩.

(5) أبو داود، **السنن**، كتاب البيوع والإجارات، باب في التسعير، حديث رقم ٣٤٥١، ص ٣٨٥. الترمذي، **الجامع الصحيح**، كتاب البيوع، باب ما جاء في التسعير، حديث رقم ١٣١٤، ص ٢٣١. وقال عنه حديث حسن صحيح. ابن ماجه، **السنن**، كتاب التجارات، باب من كره أن يسعر، رقم٢٢٠٠. ص ٢٣٨. وقال السخاوي يعد رواة الحديث" أحمد والبزار وأبو يعلى في مسانيدهم وأبو داود والترمذي وابن ماجه والدارمي في سننهم، وذكر الحديث ثم قال "وإسناده على شرط مسلم وقد صححه ابن حبان والترمذي". السخاوي، **المقاصد الحسنة**، ج١ ص ٧١٨. وقد صححه الألباني.انظر: **صحيح ابن ماجه**، ج٢ ص ١٤.

بالإجماع، إلا إذا كان أرباب الطعام يتحملون ويتعدون عن القيمة وعجز القاضي عن صيانة حقوق المسلمين إلا بالتسعير، فلا بأس به بمشورة أهل الرأي والبصر وهو المختار وبه يفتى"[1].

فمسألة التسعير تعد من قبيل السياسة الشرعية التي جعل للحاكم أو نائبه في مثل ذلك، بما يحقق المصالح للناس، ويمنع حصول الاستغلال، يقول ابن تيمية: "وإذا كانت حاجة الناس تندفع إذا عملوا بما يكفي الناس بحيث يشتري إذ ذاك بالثمن المعروف لم يحتج إلى تسعير، وأمّا إذا كانت حاجة الناس لا تندفع إلا بالتسعير العادل سعر عليهم تسعير عدل لا وكس ولا شطط"[2].

وإذا أُجيز التسعير تحت هذا الاعتبار فإنّه يؤخذ بعين الاعتبار مصلحة المنتج، وظروف إنتاج السلعة روى أشهب عن مالك في العتبية في صاحب السوق يسعر على الجزارين لحم الضأن ثلث رطل، ولحم الإبل نصف رطل، وإلا أخرجوا من السوق، قال إذا سعر عليهم بقدر ما يرى من شرائهم فلا بأس به، ولكن أخاف أن يقوموا من السوق" [3].

فترك نسبة من الربح للمنتج يحقق مصلحة الجميع بتأمين السلع وعدم اختفائها، وتحقق الاستقرار في السوق، يقول الباجي: "ووجه ذلك أنَه بهذا يتوصل إلى معرفة مصالح الباعة والمشترين، ويجعل للباعة في ذلك من الربح ما يقوم بهم ولا يكون فيه إجحاف بالناس، وإذا سعر عليهم من غير رضا بما لا ربح لهم فيه أدى ذلك إلى فساد الأسعار، وإخفاء الأقوات وإتلاف أموال الناس"[4].

---

(1) لجنة من علماء الهند برئاسة نظام الدين البلخي، **الفتاوى الهندية**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٣، ١٩٨٠م، ج٣ ص ٢١٤.

(2) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج٢٨ ص ١٠٥.

(3) الباجي، **المنتقى شرح الموطأ**، ج٥ ص ١٩.

(4) المرجع ذاته بنفس الصفحة.

وبهذه النظرة العادلة يكون التسعير مانعاً من جبروت الاحتكار، وغلو التجار وأصحاب السلع في التضييق على الناس، واستغلال حاجاتهم وضعف حالهم للشراء بثمن أزيد عن القيمة الحقيقية للسلعة، ولكن لا بد من الأخذ بعين الاعتبار ما نبّه إليه الفقهاء من تحقيق مصلحة التاجر، وتحديد نسبة من الربح للبائع للموازنة بين العرض والطلب في السوق. فمفهوم الاحتكار في الإسلام يرتبط بقصد الإضرار وتخلف مصلحة المجتمع، بخلاف الاقتصاد الوضعي فهو يعد كل من ينفرد بالمنتج محتكراً، فالصناعات الضخمة نحو شركات الكهرباء تعد شكلاً من أشكال الاحتكار في الاقتصاد الوضعي، وفي الاقتصاد الإسلامي لا تعتبر من قبيل الاحتكار إن اقتضى وجودها مصلحة شرعية، بل تعتبر من باب الواجب الشرعي إذا اقتضى وجودها تيسير معاملات الأفراد، والمجتمع.

فالمنطق التشريعي لنظرية الاستغلال يحرم الاحتكار بوصفه يستغل حاجة الناس؛ فغياب المنافسة العادلة في السوق يؤول إلى ظهور طبقات طفيلية تستغل فرصة انخفاض عرض المنتجات مع زيادة الطلب عليها، فتسحب جزءاً منها لبيعه بأسعار أكثر ارتفاعاً فيما يعرف بالسوق السوداء، وهذا يحقق مكاسب للمحتكرين على حساب الفئات الضعيفة المحتاجة للسلعة، وهو بذلك يلحق ضرراً بالمنتجين الجادين من جهة، مع استغلال حاجة واضطرار المستهلكين من جهة أخرى.

المطلب الثالث

موقف نظرية الاستغلال من بيع التلقي وبيع حاضر لباد

مفهوم وحكم تلقي الركبان:

وتلقي الركبان هو أن يتلقى شخص مقيم من أهل المدينة رجلاً يحمل سلعة إليهم فيشتري البضاعة قبل قدومها السوق، وقد عرفه الشيرازي بقوله: "هو أن يتلقى القافلة و يخبرهم بكساد ما معهم من متاع ليغبنهم"[1].

وجاءت السنة بالنهي عن تلقي الركبان[2]، بنصوص عديدة ومنها:

١- عن عبد الله بن عمر ـــ رضي الله عنه ـــ عن النبيﷺ قال: (لا تلقوا السلع حتى يهبط بها إلى السوق) [3].

٢- عن أبي هريرة ـــ رضي الله عنه ـــ قال: (نهى النبي ﷺ عَنِ التَّلَقِّي، وَأَنْ يَبِيعَ حَاضِرٌ لِبَادٍ)[4].

---

(1) الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي(ت ٤٧٦هـ)، **المهذب في فقه الإمام الشافعي**، تح زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٥م،ج ٢ ص٦٣.

(2) اختلف الفقهاء حول حكم النهي عن التلقي هل يفيد الحرمة أم الكراهة، والراجح الحرمة لظاهر النص وعدم وجود القرينة الصارفة، وجاء نصوص عند الحنفية تقيد التحريم بالضرر، يقول الكاساني بعد بيان مفهوم التلقي" ونهي عنه إذا كان يضر بأهل البلد، بأن كان أهله في جدب وقحط". ويقول الصنعاني" وعن أبي حنيفة والأوزاعي أنه يجوز التلقي إذا لم يضر بالناس فإن ضر كره، فإن تلقاه فاشترى صح البيع عند الهادوية والشافعية، ويثبت له حق الخيار عند الشافعية. ومن جهة أخرى اختلف العلماء حول صحة بيع الركبان وبطلانه على قولين: الأول الصحة وهو قول جماهير العلماء والفقهاء من المذاهب الفقهية، والثاني بطلانه وفسخه، وهو رأي عند المالكية، ورواية عند الحنابلة، وأخذ به البخاري، **والراجح مذهب الجمهور بتصحيح بيع الركبان مع إثبات الخيار للمغبون**، يقول ابن حجر: "وأمّا كون صاحبه عاصياً آثماً، والاستدلال عليه بكون خداعاً فصحيح ولكن لا يلزم من ذلك أن يكون البيع مردوداً، لأنّ النهي لا يرجع إلى نفس العقد، ولا يخل بشيء من أركانه وشرائطه، وإنما هو لدفع الإضرار بالركبان". وللاستزادة حول الموضوع يراجع: الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج ٤ ص ٣١٠. الحطاب، **مواهب الجليل**، ج٦ ص٢٥٠. الشربيني، **مغني المحتاج**، ج٢ ص ٣٨٩. ابن قدامة، **المغني**، ج ٦ ص٣١٢. ابن حزم، **المحلى**، ج ٨ ص ٤٤٩.

(3) البخاري، **الصحيح**، كتاب البيوع، باب النهي عن تلقي الركبان، حديث رقم ٢١٦٥، ص٣٨٧ .واللفظ له . مسلم، **الصحيح**، كتاب البيوع، باب تحريم تلقي الجلب، ٣٨١٩ ص ٦٣٧.

(4) البخاري، **الصحيح**، كتاب البيوع، باب النهي عن تلقي الركبان، حديث رقم ٢١٦٢، ص٣٨٦ . واللفظ له. مسلم، **الصحيح**، كتاب البيوع، باب تحريم تلقي الجلب، ٣٨٢٢، ص٦٣٧ .

٣- عن ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ، أنّه قال: (نهى النبي ﷺ عن تلقي البيوع)[1].

٤- وما ورد عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ عن النبي ﷺ قال: (لا تلقوا الركبان، ولا يبع حاضر لباد) [2].

صور بيع تلقي الركبان[3]:

الأولى: تلقي المشترين للجالبين قبل ورود السوق للشراء منهم، بقصد البيع على أهل البلد بسعر زائد عن سعر السوق.

الثانية: تلقي الجالبين للشراء منهم بأرخص من سعر السوق.

والنهي عن بيع وتلقي الركبان في صورتيه يقصد به حماية أهل البلد من جهة، وحماية الجالب من جهة أخرى، فجاء النهي عن التلقي لحماية أهل البلد من احتكار المتلقي للسلعة، والرفق بهم، يقول ابن قدامة: "وربما أضروا بأهل البلد، لأنّ الركبان إذا وصلوا باعوا أمتعتهم، والذين يتلقونهم لا يبيعونها سريعاً، ويتربصون بها السعر، فهو في معنى بيع الحاضر للبادي"[4].

ويقول الباجي: "ووجه ذلك، أي النهي أنّ هذا فيه مضرة على عامة الناس؛ لأنّ من تلقاها أو اشتراها غلاها على الناس وانفرد ببيعها، فمنع ذلك ليصل بائعوها إلى البلد فيبيعونها في أسواقها فيصل كل أحد إلى شرائها، والنيل من رخصها"[5].

وكذلك حماية الجالب من الوقوع في الغبن والاستغلال نتيجة الجهل وقلة الخبرة بأحوال السوق، فالنهي عن التلقي يعود إلى ضرب من الخديعة والغرر.

---

(1) البخاري، **الصحيح**، كتاب البيوع، باب النهي عن تلقي الركبان، حديث رقم ٢١٦٤، ص٣٨٦. مسلم، **الصحيح**، كتاب البيوع، باب تحريم تلقي الجلب، ٣٨٢١، ص٦٣٧ .

(2) البخاري، **الصحيح**، كتاب البيوع، باب هل يبيع حاضر لباد بغير أجر، حديث رقم ٢١٦٤، ص٣٨٦ . مسلم، **الصحيح**، كتاب ، باب تحريم بيع الحاضر للبادي، حديث رقم ٣٨٢٥، ص٦٣٧ .

(3) الصنعاني، **سبل السلام**، ص ٦٧٠. الدوري، **الاحتكار**، ص ١١٤.

(4) ابن قدامة، **المغني**، ج ٦ ص ٣١٣.

(5) الباجي، **المنتقى**، ج٥ ص ١٠١.

يقول الخطابي: "أمّا النهي عن تلقي السلع قبل ورودها السوق، فالمعنى في ذلك كراهية الغبن ويشبه أن يكون قد تقدم من عادة أولائك أن يتلقوا الركبان قبل أن يقدموا البلد ويعرفوا سعر السوق، فيخبروهم أن السعر ساقط، والسوق كاسدة، والرغبة قليلة، حتى يخدعوهم عما في أيديهم ويبتاعون منهم بالوكس من الثمن، فنهاهم النبي ﷺ عن ذلك وجعل للبائع الخيار إذا قدم السوق فوجد الأمر بخلاف ما قالوه[1].

والشرع بتحريمه لتلقي الركبان يشدد على ضرورة المعرفة بأحوال السوق كما هي، ويضمن رفع الجهل عن المتعاملين في السوق، ويمنع استغلالهم بإسم حرية التبادل على إطلاقها كما هو الحال في النظام الرأسمالي، يقول ابن تيمية: "ومن المنكرات تلقي السلع قبل أن تجيء إلى السوق، فإن النبي ﷺ نهى عن ذلك لما فيه من تغرير البائع ، فإنه لا يعرف السعر فيشتري منه بدون القيمة[2]".

مفهوم وحكم بيع الحاضر للباد:

الحاضر هو المقيم بالمدينة والقرية، والبادي هو المقيم بالبادية[3].

وجاء النص النبوي بتحريم بيع الحاضر للبادي[4] بعدة نصوص ومنها:

---

(1) الخطابي، **معالم السنن**، ج٣ ص ٩٩.

(2) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج٢٨ ص ٧٤.

(3) ابن الأثير، **النهاية في غريب الأثر**، ج١ ص ٣٩٨.

(4) اختلف الفقهاء في حكم النهي عن بيع الحاضر على ثلاثة أقوال: قول جماهير أهل العلم بالتحريم، والثاني بالكراهة، والثالث الجواز، والصحيح القول بالتحريم لظاهر النصوص، وعدم القرينة الصارفة للكراهة، ولمنع الضرر والتضييق على أهل البلد. وكما اختلف العلماء حول صحة هذا البيع إلى قولين: الأول الصحة وهو قول الجمهور، والثاني بالبطلان وهو المذهب عند الحنابلة وقول الظاهرية، والراجح قول الجمهور بالصحة مع إثبات الخيار للمغبون؛ لأن النهي متوجه لقصد الإضرار وهو ينتفي بإثبات الخيار عند الغبن فلا وجه لإبطال العقد. وللاستزادة يراجع: الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج٤ ص ٤٨٠. ابن رشد، **بداية المجتهد**، ص٥٩٢. الشربيني، **مغني المحتاج**، ج٣ ص ٣٦. ابن قدامة، **المغني**، ج ٦ ص ٣٠٨. ابن حزم، **المحلى**، ج ٨ ص٤٥٣. الصنعاني، **سبل السلام**، ص ٦٧٢. الشوكاني، **نيل الأوطار**، ج٤ ص ٣٤.

١- ما جاء عن أبي هريرة ــ رضي الله عنه ــ قال: (نهى النبي ﷺ عن التلقي، وأن يبيع حاضر لباد)(١).

٢- وعن ابن عباس ــ رضي الله عنهما ــ ، قال: (نهى رسول الله ﷺ أن يتلقى الركبان وأن يبيع حاضر لباد. قلت لابن عباس ما قوله حاضر لباد، قال: لا يكون له سمساراً) (٢).

٣ - وعن جابر بن عبدالله ــ رضي الله عنه ــ ، أن رسول الله ﷺ قال: (لا يبع حاضر لباد، دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض) (٣).

صور بيع الحاضر للبادي

الصورة الأولى: بيع الحاضر لأهل البادية والامتناع عن البيع لأهل البلد وفيهم الحاجة، طمعاً في الثمن المرتفع والسعر الغالي. وقال الخير الرملي: ويشهد لصحة هذا التفسير ما في الفصول العمادية عن أبي يوسف: لو أنّ أعرابا قدموا الكوفة وأرادوا أن يمتاروا منها ويضر ذلك بأهل الكوفة قال: أمنعهم عن ذلك، قال: ألا ترى أن أهل البلدة يمنعون عن الشراء للحركة فهذا أولى(٤).

الصورة الثانية: أن يجلب البادي السلعة، فيقوم الحاضر بالتوكل لبيعها بعد فترة بأغلى من السعر الحالي في سوق البلد. قال الحلواني: هو أن يمنع السمسار الحاضر القروي من البيع ويقول له لا تبع أنت أنا أعلم بذلك فيتوكل له ويبيع ويغالي، ولو تركه يبيع بنفسه لرخص على الناس(٥).

---

(١) **متفق عليه**، سبق تخريجه ص ١٧٠.

(٢) البخاري، **الصحيح**، كتاب البيوع، باب. باب هل يبيع حاضر لباد بغير أجر، حديث رقم٢١٥٨، ص ٣٨٦.

(٣) مسلم، **الصحيح**، باب تحريم بيع الحاضر للبادي، حديث رقم ٣٨٢٦، ص ٦٣٧.

(٤) ابن عابدين، رد **المحتار**،ج ٥ ص١٠٢.

(٥) المرجع ذاته، بنفس الصفحة.

وقد وضع الفقهاء بعض الشروط والقيود تبين مفهوم النهي عن بيع الحاضر للبادي، ومن أبرزها[1]:

١ - أن يطلب الحاضر من البادي بيع سلعته له، فإن طلب البادي من الحاضر بيع سلعته أجيز البيع؛ لأنّ التضييق حصل من البادي، والمرعي هو مصلحة البلد.

٢ - أن يكون البادي جاهلاً بسعر سلعته في البلد، فإن علم جاز البيع؛ لأنّ علة النهي انتفت بعلمه بالسعر وبيعه به، مع أنّ النص لم يفرق بين حالة العلم والجهل.

٣ - أن يكون قصد البائع البيع بسعر يومه، فإن أريد البيع على التدريج انتفت علة النهي وهي الإضرار بأهل البلد.

٤ - حاجة الناس له، فإن انتفت الحاجة لم يبقَ للمنع مصلحة؛ لأنّ أهل البلد لا حاجة لهم بالسلعة فلا يلحقهم ضرر بجواز بيع الحاضر للبادي.

وهذه الشروط والقيود التي وضعها الفقهاء هي تعليل لحديث النهي عن بيع الحاضر للباد، وهي مسألة اجتهادية، وقد خالف ابن حزم والصنعاني والشوكاني جمهور الفقهاء في وضع هذه الشروط، لعدم الدليل عليها، يقول ابن حزم: "تعليل النهي بأنّه نظر لأهل الحضر باطل؛ لأنّ الرسول ﷺ قال تعالى: ﴿بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾[2]، وأهل البدو مؤمنون كأهل الحضر، فنظره ﷺ وحياطته للجميع سواء، فلو كان ذلك نظراً لأهل الحضر لجاز للحاضر أن يبيع للبادي من البادي، وأن يشتري منه لنفسه وكلا الأمرين لا يجوز"[3].

---

(1) أنظر:المراجع السابقة في حكم البيع، وأنظر: الدوري، **الاحتكار**، ص ١٦٠ـــ ١٦٩.

(2) سورة التوبة: آية ١٢٨.

(3) ابن حزم، **المحلى**، ج٨ ص ٤٥٥. ويقول الشوكاني: "فالبقاء على ظواهر النصوص هو الأولى فيكون بيع الحاضر للبادي محرماً على العموم، وسواء كان بأجرة أم لا".الشوكاني، **نيل الأوطار**، ج٤ ص ٣٤. وانظر: الصنعاني، **سبل الإسلام**، ص ٥٩٢

والناظر في القيود التي وضعها الفقهاء يلاحظ أنّ هدفها منع الضرر والتضييق على الناس، ولكن لا بد من تسجيل بعض الملاحظات هنا:

أ- الشروط التي وضعها الفقهاء تصب في مصلحة طرف واحد " أهل البلد"، والعلاقة العقدية بين الطرفين توجب العدل لأطراف العملية التعاقدية، فترجيح مصلحة طرف على حساب طرف آخر بحاجة لنص يبين ذلك، ومع غياب النص نرى أنّ الأولى مراعاة مصلحة الطرفين.

ب- السوق الإسلامية تشترط العلم بالسعر، والمعرفة بأحوال السوق، فلا بد من إعلام البائع بالسعر حتى لا يقع في حالة الغبن أو الاستغلال، وهذا من باب النصح المطلوب شرعاً، لقول النبي ﷺ: الدين النصيحة قلنا: لمن... قال لله، ولكتابه، ولرسوله، ولأئمة المسلمين وعامتهم"[(1)].

وإذا وقع الغبن فقد ثبت خيار الغبن لحديث رسول الله ﷺ (إذا بايعت فقل لا خلابة) ، و خيار الجلب بما ذكره عمر ـ رضي الله عنه ـ: "دلوهم على السوق، أخبروهم بالسعر"[(2)]، فالذي يثبت له الخيار يقتضي أنّ يعلمه بالسعر أصالة.

٣- النص جاء بالنهي المطلق عن بيع الحاضر للبادي، ولا مخصص له، والله أعلم.

والذي يبدو للباحث أنّ النهي عن بيع الحاضر للبادي بصورتيه يدفع الضرر ويحقق مصلحة البلد كدرجة أولى؛ لأنّ الحضري يريد البيع بصورة تدريجية، أي التحكم في عرض السلعة بتخفيض المعروض منها، مما يترتب عليه رفع سعرها، والهدف تحقيق أقصى ربح، وهذا بدوره يضر بأهل البلد برفع أسعار السلع، والتضييق عليهم، يقول الباجي: "والأصل في

---

(1) مسلم، **الصحيح**، كتاب الإيمان، باب بيان أنّ الدين النصيحة، حديث رقم ١٩٦، ص ٩٥.

(2) ابن حزم، **المحلى**، ج٨ ص٤٥٤.

النهي من جهة المعنى أنّهم لا يعرفون الأسعار فيوشك إذا تناولوا البيع لأنفسهم استرخص منهم ما يبيعون؛ لأنّ ما يبيعونه أكثره لا رأس مال لهم فيه؛ لأنّهم لم يشتروه وإنّما صار إليهم بالاستغلال فكان الرفق بمن يشتريه أولى مع أنّ أهل الحواضر هم أكثر الإسلام، وهي مواضع الأئمة فيلزم الاحتياط لها، والرفق بمن يسكنها"[١].

ومن جهة أخرى حماية التجار الجالبين من الغش والظلم، لعدم معرفتهم بأسعار السوق، ولا بد من التنويه لوجوب إعلامه بالسعر حتى لا يقع ضحية للاستغلال، فكان منع السماسرة بين الجالبين وأهل البلد وسيلة تفادي الاحتكار، وما ينتج عنه من أضرار، ولا بد من التنويه إلى صعوبة احتكار التجار الوافدين للسوق؛ لأنّ الجالب غريب عن أهل البلد، وإقامته تستلزم نفقات مسكن وغذاء، كما وتحتاج إلى نفقات لتخزين سلعته، وهذا يزيد من الأعباء المادية على الجالبين مما يضطرهم إلى البيع بالسعر السائد أصلاً في السوق.

منطق النظرية في النهي عن تلقي الركبان وبيع الحاضر للبادي

تهدف الشريعة الإسلامية بالنهي عن تلقي الركبان وبيع حاضر لباد إلى حماية الجالبين للسلع من الغبن الذي يقع عليهم نتيجة جهلهم وعدم خبرتهم بالسوق، وقد مر معنا أنّ الإسلام يشترط المعرفة التامة بسعر السلعة ومواصفاتها ليتم توافق إرادة البائع والمشتري عن السعر العادل لطرفي العقد.

وقد اهتم الإسلام بذلك فعمل على تنظيم الاستيراد عن طريق النهي عن تلقي الركبان، كما نهى الإسلام في هذا المجال عن بيع الحاضر للبادي وهو الغريب الذي يجيء من البادية أو من بلد آخر بمتاع تعم الحاجة إليه ليبيعه بسعر يومه، فيقول له الحاضر اتركه عندي لأبيعه على

---

(١) الباجي، المنتقى، ج ٥ ص١٠٣.

التدرج بأعلى، وفي ذلك يقول الرسول ﷺ: (لا تلقوا الركبان ولا يبع حاضر لباد) وقد فسر ابن عباس ــ رضي الله عنهما ــ قول الرسول ﷺ: لا يبع حاضر لباد بأن معناه لا يكون سمساراً.

ويشكل النهي عن هذه البيوع استقراراً في السوق من ناحية ثبات السعر، وحماية المستهلكين من جشع المحتكرين؛ لأنّ أهل السوق يحبذون الحصول على السلعة بأقل الأثمان، والجالب للسلعة يحبذ البيع بأقصى ربح مع أقل فترة زمنية حتى لا يزيد من نفقات سكنه ومعيشته وتخزين سلعته، وبذلك يتفق الطرفان عند نقطة تحقق للجهتين المنفعة والربح. وبتلقي الركبان وبيع الحاضر للبادي يدخل عنصر آخر يشكل عبئاً على الحاضر والبادي على حد سواء، فدخول التاجر أو السمسار بين الطرفين[١] يمثل جانب الاستغلال لجهل البدوي بالسعر، فيغبن غبناً فاحشاً، ويمثل الاستغلال لحاجة الناس باحتكار السلع حتى يضطر الناس للشراء بالثمن المرتفع، وفي الحالتين يتحقق الركن الموضوعي بالغبن، أمّا العنصر المعنوي فهو متمثّل باستغلال عدم خبرة أهل البلد والبادي أو الجالب بالأسعار.

---

(١) الدوري، **الاحتكار**، ص ١٦٩.

المبحث الثالث

موقف الاقتصاد الإسلامي من الاستغلال في عقود البيع

من المعلوم أنّ عقود البيع عقود تقوم على مبدأ التراضي بين الطرفين، لذلك أي عقد ينطوي على استغلال هو عقد يتعوز إلى مبدأ الرضا كركن أصيل في عقود البيع، وسنبحث ثلاثة صور من عقود البيع، ونلحظ مدى علاقتها بنظرية الاستغلال.

المطلب الأول

موقف نظرية الاستغلال من غبن المسترسل

والمسترسل هو الذي لا يحسن البيع، يقول الإمام أحمد: "المسترسل الذي لا يحسن أن يماكس"[1]. وعند المالكية يسمى الاستئمان والاسترسال، يقول الحطاب: "وأمّا بيع الاستئمان والاسترسال فهو أن يقول الرجل اشتر مني سلعتي كما تشتري من الناس فإنّي لا أعلم القيمة، فيشتري منه بما يعطيه من الثمن"[2].

وجاءت السنة بالنهي عن غبن المسترسل، بحديث الخلابة: فعن عبدالله بن دينار أنّه سمع عبدالله بن عمر ـ رضي الله عنهما ـ يقول: "ذكر رجل لرسول الله ﷺ أنّه يخدع في البيوع ، فقال: (من بايعت فقل لا خلابة" فكان إذا بايع يقول لا خيابة) "[3].

وفي رواية أنس بن مالك ـ رضي الله عنه ـ أن رجلاً كان في عقدته ضعف و كان يبايع وأن أهله أتوا النبي ﷺ فقالوا يا رسول الله! احجر عليه. فدعاه النبي ﷺ فنهاه، فقال: يا رسول الله ﷺ إني لا أصبر عن البيع. فقال: (إذا بايعت فقل: هاء وهاء، ولا خلابة)[4].

---

(1) المرداوي، **الإنصاف**، ج ٤ ص ٢٨٦.

(2) الحطاب، **مواهب الجليل**، ج٦ ص٤٠٠ .

(3) **متفق عليه**، سبق تخريجه، ص ٣٣.

(4) **انظر**: أبو داود، **السنن**، كتاب الإجارة، باب في الرجل يقول عند البيع "لاخلابة"، حديث رقم ٣٥٠١، ص٣٨٩. النسائي، **السنن**، كتاب البيوع، الخديعة في البيع، حديث رقم ٤٤٨٥، ص٤٦٧. ابن ماجة، **السنن**، كتاب أبواب الأحكام، باب الحجر على من يفسد ماله، حديث رقم٢٣٥٤، ص٣٩٣.لترمذي، **الجامع**

فمناسبة الحديث النبوي الشريف لا تخص الصحابي الذي به ضعف في عقله فقط بل العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فالحديث يشمل كل من اشترط عدم الخديعة في البيع، والمسترسل مشمول بذلك لا علم له بقيمة السلعة أو المماكسة في البيع والشراء، فإذا ثبت الغبن والخديعة ثبت الخيار للمسترسل بين إمضاء العقد أو فسخه. وإذا حصل التعاقد على علم بالغبن فلا مجال للخيار لعدم تصور الجهل النافي للرضا[1].

وجاء حديث آخر يستدل به على النهي عن غبن المسترسل، فعن أبي أمامة ــ رضي الله عنه ــ أنّ النبي ﷺقال: (غبن المسترسل حرام) [2]. والرواية ضعيفة؛ لكنّها تعضد بما جاء في الصحيح.

ويثبت الخيار للمسترسل بالغبن الفاحش[3]، يقول ابن قدامة في معرض ذكره لصور الغبن: "الثالثة،ــ أي الصورة الثالثة من خيار الغبن ــ، المسترسل إذا غبن الغبن المذكور، يعني إذا غبن غبناً يخرج عن العادة، كما ذكرنا في تلقي الركبان والنجش يثبت له الخيار بين الفسخ

الصحيح، كتاب البيوع، باب ما جاء فيمن يخدع في البيوع، حديث رقم١٢٥٠، ص٢٢٢. واللفظ له. قال= =الترمذي حديث أنس حديث حسن صحيح غريب. وصححه الألباني، **صحيح أبي داود**، ج ٣ ص ٥٥٢. وفي عون المعبود" فقل هاء وهاء بالمد وفتح الهمزة وقيل بالكسر وقيل بالسكون، قال في المجمع: هو أن يقول كل من البيعين ها فيعطيه ما في يده كحديث إلا يدا بيد وقيل معناه هاك وهات أي خذ وأعط". العضيم آبادي، محمد شمس الحق أبو الطيب، **عون المعبود شرح سنن أبي داود**، الكتب العلمية – بيروت، ط٢، ١٤١٥هـ، ج٩ ص ٢٨٨.

(1) الحطاب، **مواهب الجليل**، ج٦ ص ٤٠٣. النووي، **المجموع**، ج١٢ ص ٣٢٧. ابن قدامة، **المغني**، ج٦ ص ٣٦.

(2) الطبراني، المعجم، ٧٥٧٦، ج ٨ص ١٢٦. حمدي السلفي ط٢٠. يقول الهيثمي: "رواه الطبراني في الكبير وفيه موسى بن عمير الاعمى وهو ضعيف جداً". الهيثمي، **الزوائد**، ج٤ ص ١٣٤. وقال السخاوي: "وسنده ضعيف جداً". السخاوي، **المقاصد الحسنة**، ج١ ص ٢٤٠. ويقول المناوي: "فى الميزان موسى بن عمير الأعمى القرشى كذبه أبو حاتم وغيره ومن ثم جزم الحافظ العراقى بضعف الحديث وقال السخاوى هو ضعيف لكن له شاهد". ج٤ ص ٤٠٠. المناوي، **فيض القدير**، ج ٤ ص٥٢٧. وقال عنه الألباني ضعيف جداً. الألباني، السلسلة **الضعيفة**، حديث رقم ٦٦٧، ج ٢ ص ١١٨.

(3) أنظر المراجع السابقة بحكم البيع، والقول بعدم ثبوت الخيار هو مذهب الشافعية، وقول عند الحنفية والحنابلة. أمّا مذهب المالكية والراجح من مذهب الحنابلة و الحنفية فهو القول بثبوت الخيار.

والإمضاء، وبه قال مالك و الشافعي وأحمد لزمه البيع ولا فسخ له. والحنابلة يثبتون الخيار، ولنا أنّه غبن حصل لجهله بالمبيع فأثبت الخيار كالغبن في تلقي الركبان"[1].

وإلا فالمنظومة التشريعية بما تحتوي من نصوص وتوجيهات قد ضمنت البعد عن الاستغلال بشكل عام، ولكن لا بد من ثبوت الخيار كمعالجة للحالات التي تشذ عن النصح للغير، والبعد عن الصدق في المعاملات.

وغبن المسترسل حالة من حالات الضعف التي يستغلها الطرف الآخر؛ لأنّ المساومة في البيوع تحتاج إلى معرفة بأحوال السوق، مع العلم بالمواصفات التامة عن السلعة، والمسترسل ينقصه الخبرة بمعرفة أحوال السوق، وعدم القدرة على تحديد مواصفات السلعة ومميزاتها، وجوانب العيب والنقص فيها، خصوصاً في الأزمنة المعاصرة، التي يصعب أحياناً على صاحب الخبرة تحديد نوعية السلعة ومميزاتها، فكثير من المواد المصنعة يظهر للمستهلك حسنها، ولكن بعد استخدامها فترة يظهر جانب الغش والكذب فيها، لذلك فالنهي عن غبن المسترسل هو تأمين للمعلومات الدقيقة عن السلعة للمستهلك والمشتري، وثبوت حق الخيار له خط دفاع أخير يحمي المركز الأضعف في عملية التبادل في السوق، ويقيم المبادلة على أرضية واضحة ومعالم ثابتة، ويحقق الثمن الحقيقي للسلعة، وبذلك نحن إزاء تشريع إلهي، يقيم العلاقة بين أفراد المجتمع على أساس العدالة المطلقة. يقول ابن تيمية: "وليس لأهل السوق أن يبيعوا المماكس بسعر والمسترسل الذي لا يماكس أو من هو جاهل بالسعر بأكثر من ذلك السعر"[2].

---

(1) ابن قدامة، **المغني**، ج٦ ص ٣٦.

(2) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج٢٨ ص ٧٥.

المطلب الثاني

موقف نظرية الاستغلال من النجش في البيوع:

والمراد بالنجش الزيادة في ثمن السلعة ممن لا يريد شراءها إنّما ليقع غيره فيها، يقول الإمام مالك: "والنجش أن تعطيه بسلعته أكثر من ثمنها وليس في نفسك اشتراؤها فيقتدي بك غيرك"[1].

وجاءت النصوص الشرعية بالنهي عن النجش[2]، ومن النصوص الدالة على ذلك:

١- قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ ٱللَّهِ وَأَيْمَـٰنِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُو۟لَـٰٓئِكَ لَا خَلَـٰقَ لَهُمْ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾[3]

---

(1) مالك، **الموطأ**، ص ٣٦٩ .

(2) ذهب جمهور أهل العلم على حرمة النجش وأنّه آثم فاعله، ولكن اختلف العلماء في حكم بيع النجش من حيث الصحة والعدم، فذهب المالكية والحنابلة في المشهور عندهم إلى أنّ البيع صحيح ويثبت فيه الخيار للمشتري، إذا غبن فيه غبناً غير معتاد. وقال الحنفية، والشافعية في الأصح: البيع صحيح من دون خيار، وعند الشافعية إذا كان هناك تواطؤاً بين الناجش والبائع قولان، والأصح عندهم أنه لا خيار للمشتري أيضا لأنه قصر في بحث السلعة بنفسه واعتمد على من أوقعه وغره فلا حق له، وعند الظاهرية ورواية عند الإمام أحمد :البيع فاسد لا يصح، **والصحيح أن البيع صحيح مع الخيار عند وجود الغبن**، وسبب اختلافهم يرجع إلى خلافهم حول الحكم الذي يترتب على النهي فهل يتضمن فساد المنهي عنه؟ والجمهور على أن النهي إذا ورد لمعنى في المنهي أنه يتضمن الفساد مثل النهي عن الربا والغرر ، وإذا ورد الأمر من خارج لم يتضمن الفساد، يقول ابن تيمية: "والتحقيق أن هذا النوع لم يكن النهي فيه لحق الله كنكاح المحرمات و المطلقة ثلاثا و بيع الربا بل لحق الإنسان بحيث لو علم المشتري أن صاحب السلعة ينجش و رضي بذلك جاز و كذلك إِذَا عَلِمَ أَنَّ غَيْرَهُ يَنْجُشُ وكذلك المخطوبة متى إذن الخاطب الأول فيها جاز و لما كان النهي هنا لحق الآدمي لم يجعله الشارع صحيحا لازما كالحلال بل أثبت حق المظلوم و سلطه على الخيار فان شاء أمضي و إن شاء فسخ فالمشتري مع النجش إن شاء رد المبيع فحصل بهذا مقصوده و إن شاء رضي به إذا علم بالنجش فأما كونه فاسدا مردودا و إن رضي به فهذا لا و جه له و كذلك فى الرد بالعيب و المدلس و المصراة و غير ذلك".ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج٢٩، ص ٢٨٥. وللاستزادة ينظر: الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج٤ ص٤٨١ . الدسوقي، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، ج٤ ص ١٠٩. الشيرازي، **المهذب**، ج٢ ص ٦١. الشربيني، **مغني المحتاج**، ج ٢ ص ٣٧. ابن قدامة، **المغني**، ج٦ ص ٣٠٤. ابن حزم، **المحلى**، ج ٨ ص٤٤٨ . الشوكاني، **نيل الأوطار**، ج ٤ ص ٣٦.

(3) سورة آل عمران: آية ٧٧.

وجاء في سبب نزول الآية : عن عبد الله بن أبي أوفى ــ رضي الله عنهما ــ أن رجلاً أقام سلعة في السوق فحلف فيها لقد أعطي بها ما لم يعطه ليوقع فيها رجلاً من المسلمين، فنزلت الآية: " ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾.

٢- عن أبي هريرة ــ رضي الله عنه ــ قال: (نهى رسول الله ﷺ أن يبيع حاضر لباد ولا تناجشوا ولا يبيع الرجل على بيع أخيه...) "[١].

٣- عن نافع عن ابن عمر ــ رضي الله عنهما ــ قال: (نهى النبي ﷺ عن النجش) [٢].

٤- وقال ابن أبي أوفى: الناجش آكل ربا خائن، وهو خداع باطل لا يحل قال النبي ﷺ (الخديعة في النار، ومن عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد) [٣].

صور بيع النجش:

يمكن تسجيل ورصد صورتين للنجش وهما [٤]:

١- الزيادة في ثمن السلعة ممن لا يريد شراءها، ليوقع غيره فيها دون مواطأة من أحد، ولكن عند الحنفية إذا كان أقل من قيمتها جاز بل وندب إليه، يقول ابن عابدين في معرض حديثه عن النهي عن النجش: "ثم النهي محمول على ما إذا كانت السلعة بلغت قيمتها، أما إذا لم تبلغ لا يكره لانتفاء الخداع"[٥].

---

(1) البخاري، **الصحيح**، كتاب البيوع، باب لا يبع بعضكم على بيع بعض، ولا يسوم على سوم أخيه حتى يأذن له أو يترك، حديث رقم ٢١٣٩، ص ٣٨٣. مسلم، **الصحيح**، كتاب البيوع، باب تحريم بيع الرجل على بيع أخيه وسومه على سومه وتحريم النجش وتحريم التصرية، حديث رقم ٣٨١١، ص ٦٣٦.

(2) البخاري، **الصحيح**، كتاب البيوع، باب النجش ومن قال لا يجوز ذلك البيع، حديث رقم ٢١٤٢، ص ٣٨٤.

(3) البخاري، **الصحيح**، كتاب الصلح، باب ليس الكاذب الذي يصلح بين الناس، حديث رقم ٢٦٩٧، ص ٤٧٧، بلفظ من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد.

(4) أنظر المراجع السابقة في حكم النجش.

(5) ابن عابدين، **الدر المختار**، ج٥ ص ١٠١.

ولكن ابن حجر وجد مخرجاً لمن يريد النصح بقوله: "الذي يريد النصيحة له مندوحة عن الزيادة بأن يعلم البائع أن قيمة سلعته أكثر من ذلك، ثم هو باختياره بعد ذلك"[١].

وهذا هو الصحيح لتجنب مخالفة الحديث، مع تحقيق المصلحة وهي تنبيه المشتري لقيمة السلعة. وذكر الدسوقي في الشرح الكبير: "وفي سواء كان ذلك الثمن قيمتها وزود الناجش عليها أو أقلّ من قيمتها، وبلّغها الناجش قيمتها بزيادته أم لا، والحاصل أنّه إذا زاد على قيمتها فالمنع اتفاقاً، وإذا لم يزد على القيمة بل ساواها بزيادته، أو كانت زيادته أنقص منها فهو ممنوع على ظاهر كلام المازريّ، بل وجائز على ظاهر كلام الإمام، ومندوب على كلام ابن العربي، وعلى تأويل كلام الإمام وكلام المازريّ فهو ممنوع كالزيادة على القيمة تأمل"[2].

٢- الزيادة في ثمن السلعة ممن لا يريد شراءها، ليوقع غيره مع مواطأة البائع، ومثاله كالسابق بفارق التواطؤ، وهنا يأثم البائع والناجش.

فالشرع الحنيف إذ يحرم النجش هو بذلك يترك لقوى السوق التفاعل بكل حرية، ويمنع أي وسيلة تحول بين تحقق المبادلة العادلة، فالإسلام بما يحويه من منظومة أخلاقية تدعو إلى الصدق والبر والأمانة وتحريم الكذب والغش هو بذلك يدعو الفرد إلى التعامل بصدق ونصح لأخيه المسلم، وهذا التعامل يكفل تحقيق سعر عادل لأطراف السوق، فإذا حصل خلل من أي فرد فتجاوز هذه الحدود، كفل الإسلام من التشريعات ما يعيد المتعاملون إلى المبادلة الصحيحة التي تخلو من استغلال طرف لضعف وحاجة الطرف المقابل.

والنجش نوع من أنواع الغش والكذب، وافتعال لسعر وهمي غير حقيقي، فالناجش يخدع المشتري فيبذل في السلعة أعلى من قيمتها، وهذا يجعل المبادلة في السوق قائمة على أسس غير

---

(١) ابن حجر، فتح الباري، ج٤ ص ٥٠٧.

(٢) الدسوقي، الشرح الكبير، ج ٤ ص١١٠.

حقيقية، وهذا يشكل سوءاً في استخدام المورد، ونقصاً في تحقيق العدالة، ولذلك كانت مسؤولية الدولة المسلمة تعديل مسار السوق إذا ما انحرف عن مساره الصحيح، فالدول الإسلامية تراقب أجهزة الإعلام، فعليها أن تضبط بتشريع واضح حدود البرامج الدعائية في الإعلام، بما يحقق المعلومة الدقيقة والصحيحة عن السلعة، والدولة الإسلامية منوط بها وظيفة الحسبة في السوق، تراقب أنشطة وتعاملات السوق، وتضبط مسيرها وفق القواعد العامة التي تكفل تحقيق العدالة بين أطراف العملية السوقية.

وتحريم النجش يحقق مصلحة المستهلك أو المشتري بدرجة أولى ويحميه من الاستغلال بدفع ثمن زائد عن ثمن السلعة الحقيقي، وهو كذلك يحقق مصلحة المجتمع فمنع هذه الوساطة يحقق التفاعل الصحيح لقوى السوق فينصرف الاستهلاك والإنتاج للسلع المرغوبة اجتماعياً وفق الإطار الشرعي، وهكذا يتحقق ركنا نظرية الاستغلال؛ فالركن المعنوي وجود حالة الجهل وعدم معرفة السعر الحقيقي للسلعة، والعنصر المادي فرق الثمن بين السعر الحقيقي والفعلي وبين السعر المبيع به.

وجعل الإسلام حق الخيار للمغبون غبناً فاحشاً كونه تأسس على بناء أنّ حجب المعلومات عن السلعة أو كتمانها هو نوع من أكل أموال الناس بالباطل، يقول ابن حجر: "قال ابن بطال: أجمع العلماء على أن الناجش عاص بفعله، واختلفوا في البيع إذا وقع على ذلك، ونقل ابن المنذر عن طائفة من أهل الحديث فساد ذلك البيع، وهو قول أهل الظاهر، ورواية عن مالك ، وهو المشهور عند الحنابلة إذا كان ذلك بمواطأة البائع، أو صنعه، والمشهور عند المالكية في مثل ذلك ثبوت الخيار، وهو وجه للشافعية قياسًا على المصراة، والأصح عندهم صحة البيع مع الإثم، وهو قول الحنفية"(1).

(1) ابن حجر، فتح الباري، ج٤ ص ٥٠٩.

المطلب الثالث

موقف نظرية الاستغلال من بيع المكره والمضطر

حكم بيع المضطر:

جاءت السنة النبوية بالنهي عن بيع المضطر[1]. ففي الحديث: (ويبايع المضطرون وقد نهى النبي ﷺ عن بيع المضطر) [٢].

وقال ابن الأثير في النهاية: "هذا يكون من وجهين؛ أحدهما: أن يضطر إلى العقد من طريق الإكراه عليه وهذا بيع فاسد لا ينعقد، والثاني: أن يضطر إلى البيع لدين ركبه أو مؤنة ترهقه فيبيع ما يدينه بالوكس للضرورة، وهذا سبيله في حق الدين والمروءة أن لا يبايع على هذا الوجه، ولكن يعار ويقرض إلى الميسرة أو يشتري إلى الميسرة أو يشتري السلعة بقيمتها، فإن عقد البيع مع الضرورة على هذا الوجه صح مع كراهة أهل العلم، ومعنى البيع ها هنا الشراء أو المبايعة، أو قبول البيع"[٣].

والنهي عن المضطر يشمل لفظ البيع ولفظ الشراء، لأنّهما من ألفاظ الأضداد، ويأتي كل منهما بمعنى الآخر، فكما أن المشتري إن احتاج للسلعة واضطر عليها سيبذل فيها زيادة عن

---

(1) ابن عابدين، **حاشية ابن عابدين**، ج٥ ص ٥٩. ويوضح ابن العربي المالكي حقيقة المضطر بقوله: "هو المكلف بالشيء الملجأ إليه المكره عليه، ولا يتحقق اسم المكره إلا لمن قدر على الشيء ومن خلق الله فيه فعلاً لم يكن عليه قدره كالمرتعش والمحموم، لا يسمى مضطراً ولا ملجأ. وقد يكون الملجأ مضطر حقيقة، والمحتاج مضطراً مجازاً" ابن العربي، **أحكام القرآن**، ج ١ ص ٥٥.

(2) أبو داود، **السنن**، كتاب البيع، باب في بيع المضطر، حديث رقم٣٣٨٢، ص ٣٧٩.والحديث بأكمله "سيأتي على الناس زمان عضوض يعض الموسر على ما في يديه ولم يؤمر بذلك قال الله تعالى: { **ولا تنسوا الفضل بينكم** } ويبايع المضطرون وقد نهى النبي صلى الله عليه و سلم عن بيع المضطر وبيع الغرر وبيع الثمرة قبل أن تدرك. وقال المناوي في **فيض القدير**، ج٦ ص ٤٣٠ "قال: خطبنا علي فذكره قال عبد الحق: حديث ضعيف وقال ابن القطان: صالح بن عامر لا يعرف والتميمي لا يعرف وفي الميزان: صالح بن عامر نكرة بل لا وجود له ذكر في حديث لعلي مرفوعا أنّه نهى عن بيع المضطر والحديث منقطع". المناوي، وقد ضعف الحديث الألباني، **السلسلة الضعيفة**، حديث رقم ٢٠٧٦، ج٥ ص٧٥.

(3) ابن الأثير، **النهاية في غريب الحديث**، دار إحياء التراث العربي، بدون بيانات أخرى،ج٣ ص ٨٣.

ثمنها وهو نوع استغلال، وكذا إن احتاج للنقد وعنده سلعة فسيبيعها دون قيمتها لسد حاجته من إطعام جائع، أو معالجة مصاب إلى غير ذلك من دواعي الضرورة.

يقول الشوكاني: "ولا فرق بين أنواع الاضطرار بل كل مضطر لا يحل لمسلم أن يغتنم اضطراره إلى البيع فيشتريه منه بدون قيمته بل هو بالخيار إمّا أوفاه قيمته المتعارفة زمانا ومكانا أو ترك شراءه، ومن كان مضطرا لسد فاقته أو لما يخشاه من نزول الضرر به من المصادر له فهو مضطر مشمول بالنهي "[1].

فحالة الاضطرار كحالة مجردة عن الاستغلال لا حرج فيها؛ لأنّ المقصود من النهي عن بيع المضطر استغلال حالة ضعف المتعاقد، وهي الاضطرار ليبرم عقداً بغبن فاحش[2].

يقول ابن حزم: "كل من يبتاع قوت نفسه وأهله للأكل واللباس فإنه مضطر إلى ابتياعه بلا شك، فلو بطل ابتياع هذا المضطر لبطل بيع كل من لا يصيب القوت من ضيعته، وهذا باطل بلا خلاف وبضرورة النقل من الْكَوَافّ، وقد ابتاع النبي ﷺ أصواعاً من شعير لقوت أهله ومات عليه السلام ودرعه مرهونة في ثمنها فصح أن بيع المضطر إلى قوته وقوت أهله وبيعه ما يبتاع به القوت بيع صحيح لازم فهو أيضاً بيع تراضٍ لم يجبره أحد عليه فهو صحيح بنص القرآن"[3].

حكم بيع المكره:

والمكره من يقدم على البيع بدون رضا تحت أثر التهديد، وبيع المكره له حالتان:

---

(1) الشوكاني، **السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار**، تح محمود إبراهيم زيد، ط١ ، ١٤٠٥ هـ، دار الكتب العلمية – بيروت، ج٣ ص١٠.

(2) القرة داغي، **مبدأ الرضا في العقود**، ص ٤٢٥.

(3) ابن حزم، **المحلى**، ج ٩ ص٢٢.

الحالة الأولى: بيع ماله في حق وجب عليه شرعاً، وهو ما يعرف "بالجبر الشرعي" في الفقه الإسلامي، ففي الأصل أنّ ملك الإنسان محترم لا يجوز التعدي عليه، يقول ابن القيم: "الناس مسلطون على أموالهم ، ليس لأحد أن يأخذها أو شيئًا منها بغير طيب أنفسهم ، إلا في المواضع التي تلزمهم الأخذ"[١].

ويخرج عن الأصل في إلزام الفرد بالواجبات المحتمة علية كزكاة ماله، وقضاء ديونه ونحو ذلك، ويشير إلى الأولى ــ زكاة ماله ــ السرخسي بقوله: "فالمكره ما نوى شيئا آخر سوى المجازاة؛ لأنّه إذا نوى شيئا آخر يصير طائعا والمكره إنما أكرهه على المجازاة فيكون هذا إكراها على إقامة ما هو مستحق عليه، وذلك لا يوجب الضمان على المكره كما لو أكرهه على أن يؤدي زكاة ماله أو يكفر يمينه"[٢].

ويشير الشربيني إلى الثانية ــ قضاء الديون ــ بقوله: "أمّا الإكراه بحق فيصح إقامة رضا الشرع مقام رضاه وصوره في "الروضة" بمن توجه عليه دين وامتنع من الوفاء به فإن شاء القاضي باع ماله بغير إذنه لوفاء دينه وإن شاء عزره وحبسه إلى أن يبيعه"[٣].

وهذا الأصل يخرج عنه في سبيل تحقيق المصلحة العامة لأفراد المجتمع، قال الشاطبي: "المصالح العامة مقدمة على المصلحة الخاصة، وقد زادوا في مسجد رسول الله ﷺ من غيره مما رضي أهله، وما لا. وذلك يقضي بتقديم مصلحة العموم على مصلحة الخصوص، ولكن بحيث لا يلحق الخصوص مضرة"[٤].

ومثاله ما قام به عمر بن الخطاب ــ رضي الله عنه ــ سنة سبع عشرة للهجرة، بالأمر

---

(1) ابن القيم، **الطرق الحكمية**، ص ٢٥٦.

(2) السرخسي، **المبسوط**، ج٢٤ ص ١٨٧.

(3) الشربيني، **مغني المحتاج**، ج٢ ص٨.

(4) الشاطبي، **الموافقات**، ج٣ ص٥٨

بتوسيع بناء المسجد الحرام، وتعويض أصحاب الأرض بثمن يناسب قيمة ممتلكاتهم، يقول الأزرقي: "اشترى عمر بن الخطاب ـــ رضي الله عنه ـــ دوراً فهدمها، وهدم على من قرب من المسجد، وأبى بعضهم أن يأخذ الثمن، وتمنع من البيع، فوضعت أثمانها في خزانة الكعبة حتى أخذوها بعد، ثم أحاط عليه جداراً قصيرًا، وقال لهم عمر: إنّما نزلتم على الكعبة فهو فناؤها، ولم تنزل الكعبة عليكم، ثم كثر الناس في زمن عثمان بن عفان ـــ رضي الله عنه ـــ فوسع المسجد، واشترى من قوم وأبى آخرون أن يبيعوا، فهدم عليهم فصيحوا به فدعاهم، فقال: "إنّما جرأكم علي حلمي عنكم، فقد فعل بكم عمر هذا فلم يصح به أحد فاحتذيت على مثاله فصيحتم بي"، ثم أمر بهم إلى الحبس حتى كلمه فيهم عبد الله بن خالد بن أسيد فتركهم[1].

الحالة الثانية: بيع المكره ماله ظلماً بدون وجه حق: وبيع المكره بغير حق بيع غير جائز لأنّه يزيل ويفسد الرضا، يقول القرطبي: "وأمّا بيع المكره ظلماً أو قهراً فذلك بيع لا يجوز عليه. وهو أولى بمتاعه يأخذه بلا ثمن، ويتبع المشترى بالثمن ذلك الظالم، فإن فات المتاع رجع بثمنه أو بقيمته بالأكثر من ذلك على الظالم إذا كان المشتري غير عالم بظلمه.

قال مطرف: ومن كان من المشترين يعلم حال المكره فإنه ضامن لما ابتاع من رقيقه وعروضه كالغاصب، وكلما أحدث المبتاع في ذلك من عتق أو تدبير أو تحبيس فلا يلزم المكره، وله أخذ متاعه. قال سحنون: أجمع أصحابنا وأهل العراق على أنّ بيع المكره على الظلم والجور لا يجوز. وقال الأبهري: إنّه إجماع[2].

---

(1) الأزرقي، أبي الوليد محمد بن عبدالله بن أحمد، **أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار**، تح رشدي الصالح، دار الأندلس، بيروت، ط٣، ١٤٠٣هـــ ـــ ١٩٨٣م، ج٢ ص 69.

(2) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مجلد٥ ج ١٠ص ١٨٤.

بل عده ابن حزم بيعاً باطلاً، يقول ابن حزم: "لا يحل بيع من أكره على البيع وهو مردود لقول رسول الله ﷺ "إنّ الله عفى لأمتي عن الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"، "فصح أن كل بيع لم يكن عن تراض فهو باطل"(١).

والصحيح أنّ العقد موقوف على إجازة المكره كما نص على ذلك المالكية: "فإن شاء دفع الثمن للمشتري وأخذ سلعته التي أكره على بيعها، وإن شاء تركها للمشتري وأمضى البيع"(٢).

وحالة الإكراه بغير حق هي المقصودة هنا؛ لأنّ المتعاقد يجري عقداً لا يريده، ولا يتناسب مع مصلحته، فالنهي عن بيع المكره يندرج تحت المنظومة الأخلاقية العامة لنظام الاقتصاد الإسلامي، التي تأمر بالنصح للمسلم، بل علق الإيمان عليها لقوله ــ عليه الصلاة والسلام ــ: (لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه) (٣)، فكيف تجتمع المحبة لأخيه مع استغلال حاجته وضعفه، لذلك فالنهي عن بيع المضطر والمكره هو تنمية الأخوة بين المتعاملين من جهة، وحماية للطرف الضعيف في عملية التبادل من جهة أخرى، لذلك لا يحق له أن يربح على المضطر إلا كما يربح على بقية المتعاملين، وفي هذا تحقيق للعدل بين طرفي العقد. فالعقود الشرعية مبناها على الرضا، والنهي عن بيع المكره المضطر يختل فيه عنصر الرضا، والرضا يمثل توافق إرادتي البائع والمشتري، فتصبح إرادة المكره والمضطر إرادة شكلية لا تعبر عن حقيقة وقصد العقد، ويصبح السعر عندئذٍ سعراً لا يعبر عن حالة التوازن المقصودة من عملية التبادل، فجاء التشريع الإسلامي ليعطي العقود صورتها الواضحة فهي كما تستكمل المبنى الخارجي للعقد، فلا بد من تحقيق معنى ومضمون العقد الذي جاء التشريع لتحقيقه، يقول

(1) ابن حزم، **المحلى**، ج ٩ ص٢١.

(2) الدسوقي، **الشرح الكبير**، ج٤ ص ٩.

(3) البخاري، **الصحيح**، كتاب الإيمان، باب من الإيمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه، حديث رقم ١٣، ص ٦١. مسلم، **الصحيح**، كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من خصال الإيمان أن يحب لأخيه المسلم ما يحب لنفسه من الخير حديث رقم ١٧٠، ص٩١.

ابن القيم: "إذا اشترى أو استأجر مكرها لم يصح، وإن كان في الظاهر قد حصل صورة العقد لعدم قصده وإرادته فدل على أن القصد روح العقد ومصححه ومبطله، فاعتبار القصود في العقود أولى من اعتبار الألفاظ، فإنّ الألفاظ مقصودة لغيرها ومقاصد العقود هي التي تراد لأجلها، فإذا ألغيت واعتبرت الألفاظ التي لا تراد لنفسها كان هذا إلغاءاً لما يجب اعتباره واعتباراً لما قد يسوغ إلغاؤه، وكيف يقدم اعتبار اللفظ الذي قد ظهر كل الظهور أن المراد خلافه بل قد يقطع بذلك على المعنى الذي قد ظهر بل قد يتيقن أنه المراد" (١).

وبيع المضطر والمكره يمثل جانب ضعف في العقد لغياب الرضا القلبي بصورة العقد الظاهرة، وهذا يجعل العقد غير مستكمل شروط التعاقد، كما يجعل السعر المتفق عليه ثمناً غير حقيقي للسلعة، وهو بلغة الاقتصاد انحراف عن سعر التوازن بين قوى العرض والطلب، لما تمتلكه قوى العرض من تأثير على زيادة السعر، وتعجز قوى الطلب عن مجاراتها بخفض السعر لحالة العجز المتمثلة بالحاجة والضرورة، وهذا يؤدي إلى خلل في ميزان السوق، جعل الشارع الحكيم يرفض هذه الصورة الاستغلالية ليعيد المساومة بين قوى العرض والطلب إلى وضعها الطبيعي، لتتوصل إلى تحديد ثمن عادل لطرفي العقد ينبئ عن رضا قلبي، وإرادة حقيقية.

فنحن بصدد حالة استغلال أخرى تتمثل بالركن النفسي وهو الحاجة، وبالركن المادي بزيادة سعر السلعة على المشتري، أو نقصان قيمة السلعة على البائع وهذا عين الغبن المنهي عنه.

---

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج٣ ص ٩٤.

الفصل الرابع

موقف نظرية الاستغلال من الأسواق المالية

المبحث الأول

موقف نظرية الاستغلال من التورق المصرفي المعاصر

تطورت المنتجات المصرفية الإسلامية شأنها شأن تطور القطاع المصرفي العالمي، وسنتعرف على مواطن الاستغلال في أمثلة من العقود التي اعتمدتها المصرفية الإسلامية، ومنها التورق.

المطلب الأول

مفهوم وحكم التورق الفقهي

التورق لغة: الورق بكسر الراء وفتحها: الدراهم المضروبة من المال وكذا الرقة[1]، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَٱبۡعَثُوٓاْ أَحَدَكُم بِوَرِقِكُمۡ هَٰذِهِۦٓ إِلَى ٱلۡمَدِينَةِ﴾ [2].قال ابن كثير: "أي: فضتكم هذه، وذلك أنهم كانوا استصحبوا معهم دراهمَ من منازلهم لحاجتهم إليها، فتصدقوا منها، وتبقّى منها"[3]. وجاء في الحديث عن تحديد نصاب الفضة، وفي... (الرقة ربع العشر) [4].

وقد عرف مجمع الفقه الإسلامي برابطة العالم الإسلامي التورق بقوله: "أن بيع التورق هو شراء سلعة في حوزة البائع وملكه بثمن مؤجل، ثم يبيع المشتري بنقد لغير البائع للحصول على النقد (الورق) [5]".

ومن خلال مفهوم التورق يتبين لنا العناصر الأساسية للتورق وهي:

أ ــ قصد الحصول على النقد.

---

(1) ابن منظور، **لسان العرب**، ج١٥ ص ٢٧٥.

(2) سورة الكهف: آية ١٩.

(3) ابن كثير، **التفسير**، ج ٥ ص١٧٤٣.

(4) البخاري، **الصحيح**، كتاب الزكاة، باب زكاة الغنم، حديث رقم ١٤٥٤، ص ٢٨٠.

(5) قرارات **مجمع الفقه الإسلامي**، مكة المكرمة، ط٢، ص ٣٢٠

ب ــ شراء سلعة نسيئة.

ج ــ بيع السلعة بأقل من ثمن الشراء.

د ــ بيعها لغير بائعها، للحصول على النقد.

ويتميز عقد التورق عن العينة، بأن البيع يكون لطرف ثانٍ بخلاف بيع العينة، فيتفق عقد التورق مع العينة في العناصر الثلاثة الأولى ويختلف في العنصر الرابع؛ لأنّ البيع على نفس البائع الأول في العينة، وعلى غيره في التورق، يقول ابن القيم في التفريق بينهما: "إن أعاد السلعة إلى بائعها، فهي العينة، وإن باعها لغيره، فهي التورق"[1].

ولا بد من تسجيل ملاحظة لها تأثير كبير في الحكم على عقد التورق. وهي اشتراك عقد العينة والتورق في التحايل على الربا للحصول على القرض، وهذه الميزة توضح بجلاء موقف نظرية الاستغلال من عقد التورق كما سنشير له لاحقاً.

حكم التورق الفقهي[2]:

اختلف الفقهاء في حكم التورق الفقهي على قولين:

---

(1) ابن القيم، **إعلام الموقعين**، ج٣ ص ١٧٠.

(2) مسألة التورق الفقهي من المسائل التي بحثت بشكل كبير، لذلك سنشير إلى أهم أدلة كل فريق، دون التطرق لمناقشة الأدلة، ونحيل الباحث إلى قسم من الدراسات الحديثة بمسألة التورق: السالوس، العينة والتورق والتورق المصرفي، **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**، مكة المكرمة، بحوث الدورة السابعة عشرة، ١٤٢٤هـ ــ ٢٠٠٣م،. سويلم، سامي إبراهيم، التورق والتورق المنظم دراسة تأصيلية، **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**، مكة المكرمة، بحوث الدورة السابعة عشرة، ١٤٢٤هـ ــ ٢٠٠٣م. السبهاني، التورق المصرفي المعاصر(دراسة تقديرية)، **مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية**، عدد٢٣، ١٤٢٦هـ ــ ٢٠٠٥م، ص ٣٨٣. المنيع، عبدالله بن سليمان، حكم التورق كما تجريه المصارف الإسلامية في الوقت الحاضر، **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**، مكة المكرمة، بحوث الدورة السابعة عشرة، ١٤٢٤هـ ــ ٢٠٠٣م، ج٢ ص٣٤٣. الرشيدي، أحمد فهد، **عمليات التورق وتطبيقاتها الاقتصادية في المصارف الإسلامية**، دار النفائس، عمان، ط١، ٢٠٠٥م.

القول الأول: جواز عقد التورق، وهو الظاهر من مذهب الشافعية[1] والراجح بمذهب الحنابلة[2] ورواية عند الحنفية[3].

ومما يستدل به لهذا القول ما يأتي:

أولاً:- قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [4]، فعقد التورق داخل في عموم البيع، لأنّ الأصل في المعاملات الحل إلا ما قام الدليل على المنع، ولم يأت دليل على حرمة التورق، فيبقى داخلاً في عموم الآية في حل البيع.

ثانياً:- عن أبي سعيد الخدري ـ رضي الله عنه ـ: (أنّ رسول الله ﷺ أستعمل رجلاً على خبير، فجاءهم بتمر جنيب، فقال رسول الله ﷺ: أكل تمر خيبر هكذا ؟ قال:لا والله يا رسول الله، إنّا لنأخذ الصاع من هذا بالصاعين، والصاعين بالثلاثة، فقال: لا تفعل، بع الجمع بالدراهم، ثم ابتع بالدراهم جنيباً) [5].

ووجهة الدلالة أنّ الأصل في العقد تحقيق صورته الشرعية، وقد أباح النبي ﷺ البيع بالدراهم ثم شراء الجنيب مع أنّ المقصد من الصورتين واحد، لذا لا اعتبار للقصد إذا تحققت

---

(1) النووي، **روضة الطالبين**، ج٣ ص ٨٥. وفيه "فصل ليس من المناهي بيع العينة -بكسر العين المهملة وبعد الياء نون- وهو أن يبيع غيره شيئا بثمن مؤجل، ويسلمه إليه، ثم يشتريه قبل قبض الثمن بأقل من ذلك الثمن نقدا.

(2) ابن قدامة، **المغني**، ج٦ ص ٢٦١. المرداوي، **الإنصاف**،ج٤ ص٣٣٧. وفيه: "لو احتاج إلى نقد، فاشترى ما يساوي مائة بمائة وخمسين. فلا بأس. نصّ عليه. وهو المذهب، وعليه الأصحاب. وهي مسألة التورق".

(3) ابن الهمام، **فتح القدير**، ج ٦ ص ٧١. ويفرق بين العينة وغيرها بعودة السلعة لبائعها الأول، يقول: " وما لم ترجع إليه العين التي خرجت منه لا يسمى بيع العينة لأنه من العين المسترجعة لا العين مطلقًا، وإلا فكل بيع بيع العينة.اهـ. وأقره في البحر والنهر والشرنبلالية وهو ظاهر، وجعله السيد أبو السعود محمل قول أبي يوسف، وحمل قول محمد والحديث على صورة العود.

(4) سورة البقرة: آية ٢٧٥.

(5) البخاري، **الصحيح**، كتاب البيوع، باب إذا أراد بيع تمر بتمر خير منه، حديث رقم ٢٢٠٢، ص ٣٩٠ . مسلم، **الصحيح**، كتاب البيوع، باب بيع الطعام مثلاً بمثل، حديث رقم ٤٠٨٠، ص ٦٦٨ .ابن القيم، إعلام الموقعين، ج٣ ص ٢٢٣.

الصورة الشرعية للعقد، فبيع التورق صورته صحيحة وإن كان الهدف الحصول على النقد فلا يستنهض الهدف لتحريم بيع التورق(١).

ثالثاً: الحاجة: فعقد التورق يؤمن السيولة النقدية لصاحب الحاجة بطريق شرعي، يقول الشيخ ابن باز: "القول الثاني: جواز هذه المعاملة لمسيس الحاجة إليها؛ لأنّ ليس كل أحد اشتدت حاجته إلى النقد يجد من يقرضه بدون ربا، ولا نعلم حجة شرعية تمنع هذه المعاملة وأما تعليل منعها كرهها بكون المقصود منها هو النقد فليس ذلك موجباً لتحريمها ولا لكراهتها؛ لأنّ مقصود التجار غالباً في المعاملات هو تحصيل نقود أكثر بنقود أقل، والسلع المبيعة هي الواسطة في ذلك، يمنع هذا العقد إذا كان البيع والشراء من شخص واحد كمسألة العينة فإن ذلك حيلة على الربا"(٢).

القول الثاني: حرمة عقد التورق، وهو الظاهر من مذهب المالكية(٣)، والراجح عند الحنفية(٤)، ورواية عند الحنابلة(٥)، وهو قول محمد بن سيرين وعمر بن عبد العزيز(٦).

ومما يستدل به لهذا القول ما يأتي:

---

(1) المنيع، **حكم التورق**، ج٢ ص ٣٤٣

(2) ابن باز، **مجموع فتاوى ابن باز**، ج١٩ ص ٥٠.

(3) لم ينص المذهب المالكي على حكم التورق ولكن ظاهر كلامهم في صور العينة يدل على اعتبارهم التورق من صورها، أنظر: ابن رشد، **المقدمات والممهدات**، ج٢ ص٥٢٥ . الحطاب، **مواهب الجليل**، ج٦ ص ٢٩٣.

(4) السرخسي، **المبسوط**، ج ٣٦ ص ١٤. ابن عابدين، **رد المحتار**، ج٥ ص ٢٧٤.

(5) ابن قدامة، **المغني**، ج ٦ ص٢٦٢ .ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج٢٩ ص ٣٠. ابن القيم، **إعلام الموقعين**،ج ٣ ص ١٧٠.

(6) ابن القيم، **إعلام الموقعين**، ج٣ ص ١٧٠.

أولاً: عن ابن عمر قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (إذا تبايعتم بالعينة وأخذتم أذناب البقر ورضيتم بالزرع وتركتم الجهاد سلط الله عليكم ذلا لا ينزعه حتى ترجعوا إلى دينكم) (١).

وبيع التورق صورة من صور العينة.

ثانياً: بيع التورق من قبيل بيع المضطر، يقول ابن القيم: "هذه مسألة التورق لأنّ المقصود منها الورق... وعن أحمد فيها روايتان منصوصتان، وعلل الكراهة في إحداهما بأنه بيع مضطر وقد روى أبو داود عن علي أن النبي ﷺ نهى عن المضطر وفي المسند عن علي قال سيأتي على الناس زمان يعض المؤمن على ما في يده ولم يؤمر بذلك، قال تعالى: ﴿وَلَا تَنسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (٢)، ويبايع المضطرون، وقد نهى رسول الله ﷺ عن بيع المضطر" (٣).

ثالثاً: حيلة على الربا: بيع التورق عقد يفضي إلى الربا؛ فغرض طرفي العقد النقد، ودخلت السلعة كوسيلة لتحقيق غاية النقد، وهو بهذه الصورة منطبق على قول الفقهاء: درهم بدرهمين بينهما حريرة (٤).

رابعاً: انتهاك عقد البيع: فهدف المشتري من عقد التورق الحصول على النقد، وليس هدفه ولا نيته الاتجار بالسلع، "فالبيع عقد قصد منه تمليك المبيع للمشتري، وتمليك الثمن للبائع، وقصد

---

(1) أبو داود، السنن، كتاب البيوع، باب في النهي عن العينة، حديث رقم٣٤٦٢، ص ٣٨٦ . يقول ابن حجر: "رواه أبو داود من رواية نافع عنه، وفي إسناده مقال، ولأحمد نحوه من رواية عطاء ورجاله ثقات، وصححه ابن القطان". ابن حجر، **بلوغ المرام**، ص١٥١. وصححه الألباني بمجموع طرقه، أنظر: الألباني، **السلسلة الصحيحة**، حديث رقم١١، مجلد١، قسم١، ص ٤٢.

(2) سورة البقرة: آية ٢٣٧.

(3) ابن القيم، **الحاشية على سنن أبي داود**، ج٩ ص ٢٤٩.

(4) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج٢٩ ص ٤٣٤.

البائع هو العوض أي الثمن، وقصد المشتري هو السلعة إما لقنيه، أو لإعادة بيعها وتحقيق الربح إن كان يقصد الاتجار"[1].

الرأي الراجح

يترجح للباحث القول بجواز عقد التورق الفقهي بشروط [2]، وذلك لما يأتي:

١- القول بجواز عقد التورق على العموم يناقض مقصد الشارع من حرمة الربا ووسائله، ويأخذ بصورية العقد متغافلاً عن المقصد والغاية، فعقد التورق صورته علاقة قرض بين دائن ومستدين جُعِلت السلعة حيلة للحصول على النقد، واتخذ من صورية العقد حيلة لتمرير الربا من خلال مبنى البيع، والحيل التي تحول مقصد الشارع حيل مرفوضة وممنوعة.

٢- الاستدلال بالحاجة لا يعتمد عليها في إنشاء حكم عام؛ لأنّ الحاجة تقدر بقدرها، وإلا لزم جواز البيع لغير المحتاج فإن قلنا به سقط الاستدلال بالحاجة، وإن منعناه لزم القول بجواز التورق كرخصة لمحتاج أو مضطر مع شرط البعد عن التواطؤ مع البائع، والله تعالى أعلى وأحكم.

---

(1) السبهاني، **التورق المصرفي**، ص ٤٢٣.

(2) وهذا قول الشيخ ابن عثيمين، يقول ابن عثيمين: ولكن نظرا لحاجة الناس اليوم وقلة المقرضين ينبغي القول بالجواز ـ أي عقد التورق ـ بشروط :

١ــ أن يكون محتاجا إلى الدراهم، فإن لم يكن محتاجا فلا يجوز، كمن يلجأ إلى هذه الطريق ليدين غيره.

٢- أن لا يتمكن من الحصول على المال بطرق أخرى مباحة كالقرض، فإن تمكن من الحصول على المال بطريقة أخرى لم تجز هذه الطريقة؛ لأنّه لا حاجة به إليها.

٣ - أن لا يشتمل العقد على ما يشبه صورة الربا مثل أن يقول: بعتك إياها العشرة أحد عشر أو نحو ذلك... فالطريق الصحيح أن يعرف الدائن قيمة السلعة ومقدار ربحه ثم يقول للمستدين: بعتك إياها بكذا وكذا إلى سنة.

٤ــ أن لا يبيعها المستدين إلا بعد قبضها وحيازتها... . أنظر: ابن عثيمين، محمد بن صالح، **الشرح الممتع على زاد المستقنع**، عناية أبا الخيل والمشيقح، ط١، ١٩٩٧م، مؤسسة آسام، الرياض، ج ٨ ص٢٣٢.

المطلب الثاني

ماهية التورق المصرفي المعاصر وحكمه

والتورق المصرفي هو تحصيل النقد بشراء سلعة من البنك وتوكيله في بيعها وقيد ثمنها في حساب المشتري، ويسمى بالتورق المنظم لما تقوم عليه هذه المعاملة من تنظيم بين أطراف عدة، ولمعرفة ماهية التورق المصرفي المعاصر، نعرج على ذكر بعض الصور:

صور التورق المصرفي[1]:

وهناك عدة صور للتورق المصرفي سنتناول ثلاث صور في البحث من باب التوضيح:

١ـ الصورة الأولى: وهي الصورة الغالبة من صور التورق المتعامل بها وهي على النحو الآتي: أن يحتاج شخص الحصول على مبلغ معين فيشتري من المصرف سلعة بالتقسيط، ويوكل المصرف ببيعها في السوق نقداً، أو يوكل البائع الأول الذي باع السلعة إلى المصرف بأن يبيعها لصالح العميل ويقبض ثمنها ويسلمه إليه. فإذا رغب العميل في الحصول على النقد من خلال التورق المنظم عبر المصرف يقوم المصرف بما يلي:

أ- في مرحلة أولى يقوم المصرف بشراء السلعة أصالة عن نفسه من البائع الأصلي بناء على وعد العميل بالشراء منه أو شراء كميات من السلع دون وجود وعد مسبق بالشراء.

---

(١) عيسى، موسى آدم، "تطبيقات التورق واستخداماته في العمل المصرفي الإسلامي"، **مؤتمر دورة المؤسسات الإسلامية في الاستثمار والتنمية**، جامعة الشارقة، صفر ١٤٢٣هـ ٢٠٠٢م، ص٤٦٩. أحمد، محي الدين، "التطبيقات المصرفية لعقد التورق"، **مؤتمر دورة المؤسسات الإسلامية في الاستثمار والتنمية**، جامعة الشارقة، صفر ١٤٢٣هـ ٢٠٠٢م، ص ٤٥٤. الضرير، الصديق محمد الأمين، "حكم التورق كما تجريه المصارف في الوقت المعاصر"، **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**، مكة المكرمة، بحوث الدورة السابعة عشرة، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م، ص ج٢ ص ٤٠١ـ ٤٠٥. القري، محمد علي، "التورق كما تجريه المصارف دراسة فقهية اقتصادية"، **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**، مكة المكرمة، بحوث الدورة السابعة عشرة، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م، ج٢ ص ٦٤٥. الرشيدي، **عمليات التورق**، ص ١٣٢ وما بعدها.

ب- يبيع المصرف تلك السلعة المشتراة أو كميات محددة منها للعميل بالأجل بثمن محدد (بالمساومة أو المرابحة).

ج- وفي مرحلة تالية يقوم المصرف ببيع تلك السلعة التي أصبحت مملوكة للعميل إلى من يرغب بشرائها نقداً بناء على توكيل العميل له بذلك، وقد يكون المشتري النهائي للسلعة هو: البائع الأصلي الذي اشتريت منه السلعة فيتم التورق حينئذ عبر ثلاثة أطراف. أن يكون المشتري غير البائع الأصلي فيتم التورق عبر أربعة أطراف.

٢- **الصورة الثانية:** التورق في مرابحات السلع الدولية مع المؤسسات المالية: وهو أن تشتري المصارف الإسلامية نقداً، وتبيع بالأجل، مع زيادة البيع الآجل عن البيع الحال. والمشتري من المصرف الإسلامي: مؤسسة مالية تجارية، تريد من الشراء ربح التاجر لا خسارة المتورق، أو تريد السلعة إن كانت من مستهلكيها، يقول السالوس: "وهذا بعيد عن التورق. ولذلك لا أتحدث عن هذا النموذج. ومن خبرتي مدة خمس عشرة سنة في أعمال المصارف الإسلامية، ومراجعتي لعمليات السلع والمعادن في أماكن تنفيذها في أوربا خلال تلك السنوات، اكتشفت أن كثيرًا من هذه العمليات تستوفي الشكل الظاهري فقط للضوابط الشرعية، وتكون في حقيقتها قروضًا ربوية وليست تورقًا، ولا بيعًا ولا شراء"(١).

٣-**الصورة الثالثة:** قلب المديونيات: وهي أن يلجأ المتورق إلى مصرف إسلامي ليشتري سلعة منه بثمن آجل مقابل بيعها بثمن حال ليسدد مديونياته لدى المصارف التقليدية. فإذا كان العميل مثلًا مدينًا بعشرين ألف دينار ، وفوائدها بلغت خمسة آلاف دينار، فيقوم بإجراء عقد تورق مع بنك إسلامي أو فرع إسلامي ببنك ربوي، بمبلغ ثلاثين ألف دينار، وهذه

---

(١) السالوس، التورق، ج٢ ص ٤٧٦.

العملية في الحقيقة تمثل قلب الدين المجمع على حرمته، يقول ابن تيمية: "وأمّا إذا حل الدين وكان الغريم معسرًا؛ لم يجز بإجماع المسلمين أن يقلب بالقلب، لا بمعاملة ولا غيرها، بل يجب إنظاره"[١].

ومع أن المسألة نقل فيها الإجماع، فقد أجازها بعض العلماء المعاصرين، يقول المنيع: " أما حكم التورق لتمكن العملاء من سداد مديونياتهم لدى المصارف التقليدية والانتقال إلى التعامل مع المصارف الإسلامية، فالذي يظهر لي أن هذا التورق من صور قلب الدين، وسبق في البحث الحديث عن حكم قلب الدين وأنّه لا يجوز إذا كان المدين معسرًا، ولكن نظرًا إلى أن القصد من ذلك هو التحول من التعامل مع البنوك الربوية إلى البنوك الإسلامية، وأنّ في الأخذ بالتورق طريقًا للتخلص من هذه البنوك الربوية ومديونياتها؛ فقد لا يظهر لي مانع من الأخذ بالتورق للتخلص من هذه الديون الربوية والتمكن من الانتقال عنها إلى المؤسسات الإسلامية، وقد يكون من تبرير ذلك الأخذ بقاعدة "ارتكاب أدنى المفسدتين لتفويت أعلاهما"[٢].

بل وزد على ذلك أنّهم أجازوا قلب الدين على المستثمر المليء ومنعوه على المحتاج المعسر، يقول القري: "صفة قلب الدين الممنوعة إنّما هي متعلقة بالمعسر الذي أمرنا بأنظاره إلى الميسرة. أما الموسر القادر على الوفاء فالدخول معه في معاملات جديدة يترتب عليها دين ليس من قلب الدين الممنوع"[٣].

فمن أجل أن نخلصه من مستنقع الربا الوخيم، وتهدأ نفسه بالطمأنينة والتخلص من المال الحرام، نرهق عاتقه بمديونيات جديدة وإضافية، عبر عملية صورية من تبادل أوراق تحول

---

(1) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج٢٩ ص ٤١٩.

(2) المنيع، **حكم التورق**، ج٢ ص ٣٥٧.

(3) القري، **التورق كما تجريه المصارف**، ج٢ ص ٦٥١.

الحرام إلى الحلال، وهذا عين ربا الجاهلية: "إمّا تقضي وإمّا تربي " بشعار الصيرفة الحديثة أن إما أن تقضي، وإمّا أن تتورق فتربي".

حكم التورق المصرفي:

قبل الحكم على عملية التورق المصرفي، نسلط الضوء على أهم جوانب العلاقة بين التورق الفردي والمصرفي التي لها تأثير في الحكم على عقد التورق المصرفي:

١- في التورق الفردي تبدأ العملية وتنتهي بصورة عفوية ومن دون تنظيم أو تواطؤ، حيث لا تعلم سلعة المتورق من غيره، ولا تواطؤ بين المستورق والبائع، أمّا التورق المصرفي المنظم، فقد أقيمت سوق لسلع التورق، وقصد النقد ظاهر من خلال عقد البيع، وهو ما يحول العملية إلى صورة من صور العينة.

٢- الثمن في التورق الفردي يقبضه المستورق من المشتري النهائي مباشرة، ولا علاقة للبائع بذلك، أمّا التورق المصرفي فيستلم المستورق النقد من البائع نفسه، والمصرف يتكفل بالشراء مسبقاً والتوكل ببيعها، فيصير المستورق مدين للبائع بالثمن الآجل بواسطة أوراق وتواقيع، حال نقد بنقد بينهما حريره.

بعد عرض ما سبق نجزم القول بحرمة التورق المصرفي لما يلي:

١- التورق المصرفي من باب العينة المحرمة للتواطؤ السافر في المعاملة، يقول ابن القيم: "ومقصوده في الموضوعين الثمن ، فقد حصل في ذمته مؤجل مقابل لثمن حالّ أنقص منه، ولا معنى للربا إلا هذا، لكنه ربا سلم، لم يحصل له مقصوده إلا بمشقة ، ولو لم يقصده كان ربا بسهولة"[1].

٢- حيلة ربوية واضحة.

---

[1] ابن القيم، حاشية ابن القيم على سنن أبي داود، ج٩ ص ٢٥٠.

٣- بيع ما لا يملك وعدم القبض الشرعي

٤- المفاسد الاقتصادية المترتبة على ذلك من تسريب الأموال النقدية للخارج مع الحاجة إليها، مع النزوح للمعاملات الوهمية على حساب المعاملات الحقيقية.

يقول السالوس: "فإذا كان التورق المصرفي هو البديل للقروض الربوية، والتورق العكسي هو البديل للودائع، فبئس البديل، وبئس المبدل منه! ولا حاجة لبنوك تسمى إسلامية![1]".

المطلب الثالث

ماهية الاستغلال في عقد التورق المصرفي

عقد التورق المصرفي عقد روج له بعض المتحمسين للصيرفة الإسلامية بوصفه صيغة مهمة من صيغ التمويل الإسلامي يؤمن السيولة المطلوبة للمحتاجين بطريق سهل وميسر، ويجنب المصارف مخاطر عقود المشاركة والمضاربة، وهو كذلك يفتح قنوات جديدة لفائض السيولة التي تعاني منها الصيرفة الإسلامية[2]، فهل هذا الترويج بني على أساس صحيح ؟ وهل عقد التورق عقد رحمة بالمستورق، أم عقد استغلال يزيد من أعبائه وديونه؟

إنّ قصد السيولة أمر لم تغفله الشريعة الإسلامية، وإنما أباحت ذلك عبر عقد القرض كعقد تبرع وإحسان، يقول النبي ﷺ: (المسلم أخو المسلم، لا يظلمه ولا يسلمه، من كان في حاجة أخيه كان الله في حاجته، ومن فرج عن مسلم كربة فرج الله عنه بها كربة من كرب يوم القيامة، ومن ستر مسلماً ستره الله يوم القيامة) [3].

---

(1) السالوس، **العينة والتورق**، ج٢ ص ٤٩٢.

(2) القري، **التورق**، ج٢ ص ٦٥٨.

(3) رواه مسلم، سبق تخريجه، ص ٣١.

فعقد القرض من عقود الإرفاق أبيح لسد جزء من حاجات المجتمع، وتفريج كرباتهم، يقول الشوكاني: "وفي فضلية القرض أحاديث وعمومات الأدلة القرآنية والحديثية القاضية بفضل المعاونة، وقضاء حاجة المسلم، وتفريج كربته، وسد فاقة شاملة له"[1].

وهي كذلك شرعت عقد السلم وهو بيع فيه تعجيل الثمن وتأخير السلعة، لحديث رسول الله ﷺ: (من أسلف فليسلف في شيءٍ ففي كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم)[2].

وعقد السلم بيع معدوم أُبيح للحاجة على خلاف القياس، يقول السمرقندي: "القياس أن لا يجوز السلم؛ لأنّه بيع المعدوم، وفي الاستحسان جائز بالحديث، بخلاف القياس، لحاجة الناس إليه"[3].

فعقد السلم عقد يؤمن الثمن للمحتاج، والحاجة هنا حاجة معتبرة، تدفع بصاحبها إلى العمل والإنتاج ليقوم بتسليم ما انعقدت عليه ذمته، فالملاحظ أنّ عقد القرض كعقد تبرع وإحسان هو من عقود الإرفاق التي يشترط لجوازها انتفاء العوض، أو ثمن زاد على أصل القرض، كما أنّ بيع السلم وضع له من الشروط ما يحقق الهدف من البيع بالتملك والتمليك.

أمّا عقد التورق المصرفي فيؤمّن السيولة للمحتاج، لكنّه يرتب على المستورق أعباء سداد قيمة مرتفعة نتيجة سلسلة من البيوع التي في حقيقتها بيوع شكلية، إذ السلعة المقصودة في البيع التي أخرجت العملية من القرض الربوي إلى التورق الشرعي سلعة وهمية، يقول السالوس: "والمصارف الإسلامية منذ نشأتها لا أعلم أي مصرف منها تسلم سلعة من السلع، أو

---

(1) الشوكاني، **نيل الأوطار**، ج٤ ص١٢١ .

(2) البخاري، **الصحيح**، كتاب السلم، باب السلم في وزن معلوم، حديث رقم ٢٢٤٠ ، ص ٣٩٧ . مسلم، **الصحيح**، كتاب المساقاة، باب بيع السلم، حديث رقم ٤١١٨، ص٦٧٥ . ورواية مسلم بلفظ "تمر" بدل شيء.

(3) السمرقندي، علاء الدين(٥٣٩هـ)، **تحفة الفقهاء**، تح محمد زكي عبدالبر، دار إحياء التراث الإسلامي، قطر، ط٢، بدون سنة نشر، ج٢ ص ٥.

تسلم الإيصالات الأصلية واحتفظ بها ليبيع في الوقت المناسب، سواء هو أو وكيله، وحينما حاولت مع بعضهم أن يقوموا كان الرد إننّا لا نستطيع أن نتحمل مخاطر تغير الأسعار، ولا قدرة لنا على مجاراة البنوك والشركات العملاقة"[1].

فالسلعة التي كانت أساس المشروعية عند من أجاز التورق الفردي كانت مرفوضة عند من حرم التورق الفردي كونها وسيلة للوصول إلى النقد، وليست مقصودة بذاتها، فكيف لو رأى الأئمة والفقهاء ما يجري الآن في المصارف الإسلامية من التوسع في عقود التورق حيث يدخل العميل مثلاً يريد مبلغ ٥٠٠٠ دينار، فيخرج مديناً بـ ٧٠٠٠ الآف دينار، بعقد تورق على سلعة لا يعرف غالباً عن مواصفاتها شيئاً، فالسلعة أصلاً لا يمتلكها أيّ طرف، بل يسعى للتخلص منها، فنتيجة العملية ثمنٌ حاضر بيد أحد طرفي العقد مقابل ثمن مؤجل أعلى منه في ذمة الطرف الآخر، وهذا هو الربا المحرم شرعاً[2].

فإن كانت الفوائد الربوية تحقق السيولة للمحتاج، والمصارف الربوية تؤمن قناة للسيولة الفائضة، فهل تكون الفوائد الربوية جائزة، وهل تكون المصارف الربوية مأجورة بسد عوز المحتاجين؟

فالجواب على هذا: أن الخلل في فهم وتطبيق الشريعة الإسلامية، ففي حين حرمت الشريعة الربا أباحت من الصيغ الشرعية نحو البيع والسلم ما يسد حاجة المجتمع، وقضاء حاجة فرد معين لا تستلزم إباحة عقد الربا؛ لأنّه عقد يشكل أكبر مصادر الظلم والحرج ، فنحن إزاء معاملة تحاول تمرير الربا من خلال شكلية العقد، وحالها دراهم بدراهم بينهما حريرة، فإن بعض تطبيق عقود التورق المنظم استعاضت بالورق والتواقيع بدل الحريرة، وهذا التحايل يربو

---

(1) السالوس، **العينة والتورق**، ج٢ ص ٤٨٦.

(2) سويلم، **التورق والتورق المنظم**، ج٢ ص ٦١٠.

على الاستغلال الربوي، يقول ابن تيمية: "ولهذا يكون إتيانهم بالمحرم الظاهر أنفع لهم وأقل ضرراً عليهم من الإتيان بالحيلة لو كان مقصودهم مباحاً. فعلم أن مقصودهم محرم، مثال ذلك أن من كان مقصوده أخذ ألف بألف ومائتين، فأخذها على وجه الربا الظاهر أنفع له من المعاملة الربوية، فإنّه يأخذها ألفاً ويبقى في ذمته ألف ومائتان، وإذا اشترى منه سلعة ثم باعها لثالث، يعيدها للأول أو لا يعيدها، فإنّه في الغالب يزداد تعبه وعمله وتنقص نفقته، فإنّه يذهب بعض المال أجرة الدلال وبعضه من إعطاء الثالث المعين أو من خازنها إذا بيعت، فلا تسلم له الألف المقصودة من المعاملة الربوية كما تسلم له مع الربا الظاهر، فيكون الربا أنفع لهم من الحيل، والشارع حكيم رحيم، لا يحرم ما ينفع ويبيح ما هو أقل نفعاً، ولا يحرم ما فيه ضرر ويبيح ما هو أكثر ضرراً منه. فإذا كان قد حرّم الربا فتحريمه لهذه المعاملات أشد، ولو قدّر أنّه أباحها، لكانت إباحته للربا الظاهر أولى"[1].

وكلام ابن تيمية في التورق الفردي والسلعة حقيقة، ونية التواطؤ مغيبة، فكيف بعقد يتم من خلال مجموعة من التواقيع والإجراءات يخرج بها العميل والمستورق بمديونية هي أشد كلفة وأكثر استغلالاً من عقد القرض الربوي؛ فالقيام بسلسلة إجراءات من عقد الشراء من المصرف ثم عقد وكالة تصرف بالبيع للمصرف، وإجراء عقد البيع يزيد من التكلفة على المستورق، فتسويغ العقد بحجة تأمين السيولة للمحتاج هو تبرير لاستغلال العميل حيث ألجأته شدة الحاجة لإجراء عقد التورق المنظم، والمصارف في سباقها مع البنوك الربوية قامت بتأمين السيولة له حتى لا يضطر للذهاب لتلك المصارف، وهي بذلك تفوز بهذا السباق، ولكنّها غفلت أو تغافلت

---

(1) ابن تيمية، **بيان الدليل في بطلان التحليل**، تح حمدي السلفي، المكتب الإسلامي، بيروت، بدون طبعه، ١٩٩٨م، ص ٢٦٨.

أنّ أصول الشريعة الإسلامية لمّا حرمت القرض الربوي لانطوائه على الاستغلال لم ترد أن تبيحه بصورة أو شكل آخر.

فالشريعة الإسلامية توجب أن يحدد المصرف هدفه من العقود، هل هو تاجر يستحق الربح ويتحمل المخاطرة والضمان، أو وسيط يستحق أجرة وساطته، أو ممول يقرض بفائدة ربوية، والثالثة لا أحسب مصرفاً يسمي نفسه إسلامياً يقبل بها علانيةً، ولكن يكيفها بصيغ يزعم أنّها إسلامية وشرعية!

فإن كان المصرف تاجراً يريد تحقيق الربح فمجال ذلك عقود المشاركات والمضاربات وبقية الصيغ الشرعية، التي تحقق للمصرف ربحاً؛ ولكن لا بد على المصرف من تحمل مغرم المغنم الذي يود تحقيقه، وضمان السلعة أو محل العقد الذي يريد تحقيق الربح من خلاله. أمّا الوساطة بين البائع والمشتري فالأصل أن يأخذ أجرة على عمله، ولا يستحق ربحاً أو يضمن خسارة.

وعقد التورق حقيقته قرض؛ لأنّ قصد النقد واضح، وجعل السلعة لا يغير من حقيقة المعاملة شيئاً، فالمصرف لا غرض له في السلعة غير إعادة البيع، فالمصرف إن مولّ بالعينة أخذ الزيادة من فارق السعرين الحاضر والمؤجل، أما عند تمويله بالتورق، فالربح حاصل له من هامش الربح في بيع المرابحة ثم عمولة البيع، فالمؤدى واحد بخروج العمليتين عن البيع والشراء الحقيقي الذي تكون فيه السلعة مقصودة لذاتها في الشراء، يقول ابن القيم وهو يتحدث عن التورق الفردي والعينة: "ومقصوده في الموضعين: الثمن، فقد حصل في ذمته ثمن مؤجل لثمن حال أنقص منه، ولا معنى للربا إلا هذا، لكنّه ربا بسلم، لم يحصل له مقصوده إلا بمشقة، ولو لم يقصده لكان ربا بسهولة"[1].

---

[1] ابن القيم، حاشية ابن القيم على سنن أبي داود، ج٩ ص ٢٥٠.

أمّا قصد التواطؤ بين العميل والبنك على تحصيل النقد هو عينة ظاهرة، ولعل كلام الزيلعي عن صورة العينة يصف جزءاً من صورة بيع التورق المنظم، يقول الزيلعي: "وصورته أن يأتي هو إلى تاجر فيطلب منه القرض، ويخاف من الربا فيبيعه التاجر ثوباً يساوي عشرة مثلاً بخمسة عشر إلى أجل، أو يقرضه خمسة عشرة درهماً، ثمّ يبيعه المقرض ثوباً يساوي عشرة بخمسة عشر، فيأخذ الدراهم التي أقرضه على أنّها ثمن الثوب فيبقى عليه الخمسة عشر قرضاً، فإذا فعل ذلك نفذ عليه، والربح الذي ربحه التاجر يلزمه، ولا يلزم الأمر شيء من ذلك؛ لأنّه إمّا ضامن لما يخسره كما قال بعضهم نظراً إلى قوله على أنّها للوجوب، فلا يجوز كما قال لرجل في السوق، فما خسرت فعلي، وإما توكيل بالشراء كما قاله البعض نظراً إلى الآمر به، فلا يجوز أيضاً لجهالة نوع الحرير وثمنه"[1].

فالملاحظ أنّ من يقصد التورق المنظم يريد السيولة، ويخاف من الربا، ولكن التركيز على صورية العقد للتوصل إلى غرض محرم يناقض مقاصد الشرعية من إباحة العقود، ويسمح بجانب كبير من الاستغلال والظلم للطرف الأضعف في عملية التعاقد، فما يجري في التورق المصرفي هو صورة من صور العينة المحرمة شرعاً، فالشرع بتحريمه إعادة السلعة للبائع الأول لم يقصد شكلية العقد، وإنّما عنى تخلف قصد التواطؤ بين البائع والمشتري، والذي يترجح للباحث أنّ القصد هنا سافر والتواطؤ واضح بين طرفي العقد، عبر ضمان السلعة، وتأمين الشراء والبيع للسلعة وترحيل المخاطرة إلى الغير وعلى حساب المستورقين، فالتهرب من مخاطر البيع وترحيلها إلى المستورقين هو في الحقيقة خروج من الرحمة والعدل بهذا العميل إلى الجور والظلم، فالعميل جاء وهو بحاجة إلى النقد، فهل العدل أن أثقل كاهله بديون إضافية

---

(1) الزيلعي، تبيين الحقائق، ج ٤ ص١٦٣.

تترتب على ذمته، والحاجة دفعت المستورق تحت رحمة تلك المصارف التي استغلت حاجته وضعفه.

وإنّ ممّا يعجب منه المرء تسويغ عقود التورق بحجة إيجاد قنوات جديدة لفائض السيولة في الصيرفة الإسلامية، فهل من المستساغ أن نرحل أموالنا ومقدراتنا للخارج، وأمتنا تعاني التخلف التنموي والاقتصادي، "ففي الوقت الذي تعاني فيه البلدان النامية والإسلامية منها، من ندرة ندرة بالغة في رؤوس الأموال، أقر بذلك كل المهتمين بالتنمية ومشكلاتها، فإنّ المصارف الإسلامية أصبحت قنوات كفية لترحيل رؤوس الأموال الوطنية إلى الخارج"[1].

والبحث عن قنوات جديدة لفائض السيولة يدل على عجز المصارف عن حسن استخدام الصيغ الشرعية، وليس هذا نقطة بحثنا، ولكن نقول: هل غابت العقلية الربوية عن المؤسسات الأجنبية التي يتم التعامل معها، وإن كانت هذه المسألة أبعد عن نظرية الاستغلال ولكن يمكن الإشارة إلى أنّ سلوك هذا المسلك يؤدي إلى استغلال المؤسسات المالية الأجنبية للتمويل الإسلامي، مما يؤدي إلى التخلف الاقتصادي، والتبعية للاقتصاد الأجنبي.

إنّ الملاحظ أنّ عقد التورق المصرفي أصبح عقد التورق حيلة لتمرير عقد الربا، وهذا ينذر بعقوبة إلهية تدمر من يتحايل على الشريعة ليحلل ما حرمته، يقول ابن القيم: "ولهذا مسخ الله اليهود قردة لما تحيلوا على فعل ما حرمه الله، ولم يعصمهم من عقوبته إظهار الفعل المباح لما توسلوا به إلى ارتكاب محارمه، ولهذا عاقب أصحاب الجنة بأن حرمهم ثمارها لما توسلوا بجذاذها مصبحين إلى إسقاط نصيب المساكين، ولهذا لعن اليهود لما أكلوا ثمن ما حرم الله عليهم أكله ولم يعصمهم التوصل إلى ذلك بصورة البيع، وأيضا فإن اليهود لم ينفعهم إزالة اسم الشحوم

---

(1) السبهاني، التورق المصرفي، ص ٤٠٣.

عنها بإذابتها فإنها بعد الإذابة يفارقها الاسم وتنتقل إلى اسم الودك فلما تحيلوا على استحلالها بإزالة الاسم لم ينفعه[1]".

فعقد التورق المصرفي مآله مخالف لقصد البيع، فقصد البيع تحقيق المنفعة لمصلحة طرفي العقد فينتفع المشتري بمنفعة السلعة والبائع بالنقد، وهذا بدوره يشجع الاقتصاد الحقيقي ويبقي علاقة التبادل بالتمويل علاقة السيد بالخادم، فالتمويل يعد خادماً للتبادل، وعقد التورق المصرفي يجعل"التبادل خادماً للتمويل، انعكس الهدف من النشاط الاقتصادي أصلاً، فبدلاً من أن يكون سبباً لتحقيق الرفاه والرخاء، صار مسخراً لسداد تكاليف التمويل وخدمة الديون، فيصبح التمويل نزيفاً في جسم الاقتصاد لمصلحة أصحاب المال تماماً كما هو الحال في النظام الربوي"[2].

ومع ظهور الآثار الاقتصادية لمنتج التورق كمنتج مالي بعيد عن النشاط الحقيقي، فقد عدّه بعض العلماء المعاصرين ومنهم الدكتور القري[3] بأنّه يحقق الارتباط بين القطاع المالي والحقيقي، والصحيح أنّ ما أشار إليه القري من ميزة الاقتصاد الإسلامي بالارتباط بين القطاع المالي والحقيقي، لهي النقطة التي توجب علينا أنّ نُحرم منتج التورق المصرفي في المصارف الإسلامية؛ لأنّه يساهم في تغول النشاط المالي على حساب النشاط الفعلي والحقيقي، والتمويل الهدف منه تحريك عجلة النشاط الاقتصادي الحقيقي، يقول جوزيف في ستيجليتو: "إنّ التمويل وسيلة وليس غاية في ذاته، وهو وسيلة لتوظيف رأس المال القطاع الحقيقي على النحو الأمثل والأكثر إنتاجية. لتكون النتيجة هي نشاط اقتصادي حقيقي يوجد الوظائف والدخل الحقيقي.

---

(1) ابن القيم، **إعلام الموقعين**، ج٣ ص٣.

(2) سويلم، **التورق والتورق المنظم**، ص ٥٩٢.

(3) القري، **التورق**، ج٢ ص٦٦٠ . وقد نقل الرشيدي في كتابه عن ١٥ باحثاً في مجال الاقتصاد الإسلامي يعتبرون التورق مخرجاً شرعياً يتناسب مع أهداف وغايات التشريع الإسلامي.الرشيدي، **عمليات التورق**، ص ١٩١.

الأزمة في القطاع المصرفي بينت بوضوح أنَ القطاع المالي بأكمله لم يعد فعالاً في أداء وظيفته.[1].

فمقاصد الشريعة توجب القول بحرمة التورق المصرفي كمنتج استغلالي، وحيلة ربوية، يحوز الربح والكسب لصالح ثلة من الممولين، وتقع الخسارة على جمهور المتعاملين بدافع الحاجة والاضطرار، وهو كذلك يشكل خطراً على نشاط الاقتصاد الحقيقي، مما ينذر بسير الصيرفة الإسلامية خلف ركب الصيرفة التقليدية، فتخسر المصارف والمؤسسات الإسلامية مصداقيتها، وأساس مشروعيتها، وتعرض بنيانها لحرب الله ورسوله ﷺ، يقول المولى سبحانه وتعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَذَرُوا۟ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓا۟ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ فَأْذَنُوا۟ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ۖ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴾[2].

---

[1] نقلاً عن: سويلم، الأزمات المالية في ضوء الاقتصاد الإسلامي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية،٢٠١٠ م ص٢٦.

[2] سورة البقرة: آية٢٧٨ ــ٢٧٩.

المبحث الثاني

موقف نظرية الاستغلال من المضاربة على العملات

تعرف المضاربة في الاقتصاد التقليدي: بيع وشراء صوريان؛ لا بغرض الاستثمار، ولكن للاستفادة من التغيرات التي تحدث في القيمة السوقية للأوراق المالية في الأجل القصير جداً، حيث ينخفض بشدة معدل الارتباط بين القيمة السوقية للأوراق المالية من ناحية، وبين القيمة الاسمية والدفترية من ناحية أخرى[1].

والمضاربة في الأسواق المالية لها صور عديدة ومن بينها المضاربة على العملات، وسنتعرف في هذا المبحث على علاقة نظرية الاستغلال بالمضاربة على العملات من خلال نظرة الاقتصاد الوضعي والإسلامي للمضاربة على العملات.

المطلب الأول

المتاجرة بالعملات في الإسلام

عند الكلام عن بيع العملات نحن بصدد الحديث عن مسألة الصرف عند العلماء، والصرف هو "بيع الأثمان بعضها ببعض"، وقد اشترط التشريع الإسلامي لصرف الذهب من جنسه شرطين[2]:

الشرط الأول: التقابض في مجلس العقد: ويدل عليه حديث عبادة بن الصامت ــ رضي الله عنه أنّ النبي ﷺ قال: (الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل سواء بسواء يدا بيد فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد)[3].

---

(1) أحمد محي الدين أحمد، أسواق الأوراق المالية وآثارها الإنمائية، ص ٤٨٤.

(2) الزيلعي، تبين الحقائق،ج ٤ ص٥٥١. ابن رشد، بداية المجتهد، ص ٦١٦. الشافعي، الأم، ج ٣ص١٥. ابن قدامة، المغني، ج٦ ص٦١ــ ٦٥. ابن حزم، المحلى، ج ٨ ص ٤٩٠.

(3) رواه مسلم، سبق تخريجه، ص ٨٩.

وقد أجاز مجمع الفقه الإسلامي في التعاملات المصرفية المعاصرة، تأخير القبض لمدة بسيطة لشدة الحاجة إليه، فجاء فيه "ويغتفر تأخير القيد المصرفي بالصورة التي يتمكن المستفيد بها من التسليم الفعلي للمدد المتعارف عليها في أسواق التعامل، على أنّه لا يجوز للمستفيد أن يتصرف في العملة خلال المدة المغتفرة إلا بعد أن يحصل على أثر القيد المصرفي بإمكان التسليم الفعلي"(١).

الشرط الثاني: التماثل في القدر والوزن: لحديث أبي سعيد الخدري ـ رضي الله عنه ـ قال: قال رسول الله ﷺ: (لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلاً بمثل، ولا تشفوا بعضها ببعض، ولا تبيعوا الورق بالورق إلا مثلاً بمثل، ولا تشفوا بعضها على بعض، ولا تبيعوا غائباً بناجز) "(٢).

الشرط الثالث: الخلو عن خيار الشرط: ذهب بعض الفقهاء إلى القول أنَّ الصرف لا يصح مع خيار الشرط، فإن شرط الخيار فيه لهما أو لأحدهما فسد الصرف؛ لأنّ القبض في هذا العقد شرط بقائه على الصحة، وخيار العقد يمنع انعقاد العقد في حق الحكم ، فيمنع صحة القبض.

الشرط الرابع: الخلو عن اشتراط الأجل: ذهب جمهور الفقهاء إلى عدم جواز التأجيل في الصرف للعاقدين أو لأحدهما، فإن اشترطاه لهما، أو لأحدهما، فسد الصرف، لأنّ قبض البدلين مستحق قبل الافتراق، والأجل يفوت القبض المستحق بالعقد شرعا، فيفسد العقد.

---

(1) مجمع الفقه الإسلامي، **قرارات مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابعة لمنظمة المؤتمر الإسلامي**، أعمال الدورات من الدورة الأولى إلى الدورة الثامنة عشر، المؤتمر السادس، ص ٨١.

(2) البخاري، **الصحيح**، كتاب البيوع، باب بيع الفضة بالفضة، حديث رقم ٢١٧٧، ص ٣٨٨. مسلم، **الصحيح**، كتاب المساقاة، باب الربا، حديث رقم ٤٠٥٤، ص ٦٦٥.

ومسألة الصرف تنسحب على العملات الورقية المعاصرة[1] كما صرحت بذلك فتاوى العلماء والمجامع الفقهية، والقول بجواز عملية الصرف بالشروط الموضحة مسألة مضبوطة بحاجة الناس إلى عمليات الصرف، أمّا اتخاذ النقد للتجارة فهو مرفوض عند الفقهاء رحمهم الله تعالى؛ يقول الباجي: "يقتضي جواز المصارفة لمن لم يتخذ ذلك متجرًا، وأمّا من اتخذ ذلك متجرًا أو صناعة فقد كرِهَه جماعة من السلف، قال مالك: أكره للرجل أن يعمل بالصرف إلا أن يتقي الله[2]".

والتجارة بالنقد سبب لفساد معاملات الخلق، وشيوع الظلم، وتحقق الضرر، يقول ابن القيم: "فإنّ الدراهم والدنانير أثمان المبيعات والثمن هو المعيار الذي به يعرف تقويم الأموال فيجب أن يكون محدوداً مضبوطاً لا يرتفع ولا ينخفض إذ لو كان الثمن يرتفع وينخفض كالسلع لم يكن لنا ثمن نعتبر به المبيعات بل الجميع سلع وحاجة الناس إلى ثمن يعتبرون به المبيعات حاجة ضرورية عامة وذلك لا يمكن إلا بسعر تعرف به القيمة وذلك لا يكون إلا بثمن تقوم به الأشياء ويستمر على حالة واحدة ولا يقوم هو بغيره إذ يصير سلعة يرتفع وينخفض فتفسد معاملات الناس ويقع الخلف ويشتد الضرر كما رأيت من فساد معاملاتهم والضرر اللاحق بهم حين اتخذت الفلوس سلعةً تعد للربح فعم الضرر"[3].

فموقف هولاء الفقهاء وغيرهم الرفض التام للتجارة في النقد موقف لما يترتب على ذلك من التلاعب بالنظام النقدي في السوق، ولما يترتب عليه من كوارث وأزمات اقتصادية، بالإضافة إلى أنّ العقود الحديثة في التجارة بالنقد عقود معقدة يتم من خلالها ابتزاز أموال

---

(1) أنظر: **قرارات مجمع الفقه الإسلامي التابعة لرابطة العالم الإسلامي**، الدورة الخامسة، ١٤٠٢هـ، القرار السادس، ص ١٠١. هيئة كبار العلماء، **مجلة اللجنة الدائمة للإفتاء**، ج ١ص ٧٠. ابن منيع، عبدالله بن سليمان، **الورق النقدي**، ط٢، ١٩٨٤م، دار الفرزدق التجارية، الرياض، ص ١٣١- ١٦٤.

(2) الباجي، **المنتقى**، ج٣ ص ٤٠٤.

(3) ابن القيم، **إعلام الموقعين**، ج٢ ص١٥٩.

السفهاء، واستغلال جهلهم في هذه البيوع، مما يترتب عليه خسارة كثير من المضاربين أموالهم، فشروط الصرف تمنع التجارة بالنقد، وتصبح التجارة هنا ضرباً من العبث والجنون، يقول الغزالي: "وأمّا بيع الدرهم بدرهم يماثله فجائز من حيث إن ذلك لا يرغب فيه عاقل مهما تساويا ولا يشتغل به تاجر فإنّه عبث يجرى مجرى وضع الدرهم على الأرض وأخذه بعينه ونحن لا نخاف على العقلاء أن يصرفوا أوقاتهم إلى وضع الدرهم على الأرض وأخذه بعينه فلا نمنع مما لا تتشوق النفوس إليه"[١].

فعملية تبادل النقود يحكمها الهدف المراد من التبادل، "فإن كان الهدف اتخاذ النقود متجراً بقصد تحقيق الأرباح والمضاربة الصاعدة أو الهابطة على أسعار العملات فهي عملية محظورة شرعاً... وإن كان الهدف هو تسهيل عمليات التبادل بين الناس، وتيسير قضاء حاجاتهم إذ قد يتوصل بنوع منها إلى ما لا يتوصل إليه بنوع آخر، كصرف الدنانير الذهب بدراهم فضة، فإن دراهم الفضة قد يتوصل بها على الحاجات الرخيصة أكثر من الدنانير؛ لأنّ دراهم الفضة لقلة قيمتها تساعد على الحصول على الرخيص بخلاف الذهب"[٢].

المطلب الثاني
ماهية الاستغلال في المضاربة على العملات

المضاربة على العملات أصبحت تمثل نسبة كبيرة من التعاملات في السوق، وقد لجأ كثير من أصحاب الثروات إلى ترك الأنشطة الاستثمارية[٣]، واللجوء إلى أسواق المضاربات بما فيها أسوق المضاربات المالية لارتفاع نسبة الأرباح قياساً بتلك الأسواق، يقول روبرتس ألبير:

(1) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج٢ ص ٤٨٦.

(2) التركماني، عدنان محمد خالد، **السياسة النقدية والمصرفية في الإسلام**، مؤسسة الرسالة، عمان، ط١، ١٩٨٨، ص ٥٨.

(3) دنيا، شوقي أحمد، "المضاربة على العملة ـ ماهيتها وآثارها وسبل مواجهتها مع تعقيب من منظور إسلامي"، **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**، منظمة المؤتمر الإسلامي، جدة، السعودية، العدد١١، ١٩٩٨م، نقلاً عن المكتبة الشاملة: ج١١ ص ٢٤٩.

"إنّ المضاربة الناجحة على العملات ذات ربحية عالية، فقد حقق المضاربون الذين اشتروا الدولار بالجنيه الاسترليني عند سعر التعادل ٢,٨٠ دولارًا للجنيه قبل تخفيض نوفمبر ١٩٦٧، ثم أعادوا شراء الجنيه عند سعر التعادل الجديد البالغ ٢,٤٠ دولارًا للجنيه حققوا ربحًا قدره ١٦%، وفي الشهور السابقة على رفع سعر المارك في سبتمبر وأكتوبر ١٩٦٩م، باع المضاربون الدولار ليحصلوا على المارك عند سعر التعادل أربع ماركات، وبعد رفع السعر اشتروا الدولار بسعر ٣,٦٧ مارك، محققين ربحًا قدره ٨%. من الجدير بالملاحظة أنّ المضاربين حققوا هذه الأرباح في شهر أو اثنين، لذا فإنّ الأساس السنوي لأرباحهم يصل إلى ٥٠% ــ ١٠٠%، إذ لو أنّ مضارباً على سبيل المثال كان قد باع الجنيه الإنجليزي بالدولار في منتصف سبتمبر ١٩٦٧م قبل التخفيض بحوالي شهرين فإنّ ربحية الـ١٦% في استثمار شهرين تعادل ربحية سنوية قدرها ٩٦%، وفي عالم تكون فيه معدلات الربح السنوية ٨ــ ١٠%، وهي الطبيعية فإنّ تلك المعدلات السنوية العالية للربح تجذب المغامرين"[1].

وهنا يظهر لنا أنّ المضارب يقصد تحقيق الربح من خلال فروق الأسعار، فالمتعاملين في سوق البورصات بكافة أشكالها لا يودون البيع والشراء، لأنّ التاجر بالبيع والشراء يقصد تحقيق الربح من خلال العمل والمخاطرة، والمقامر يقصد الخسارة والمغرم لربح محتمل بدون عمل، وهذه المخاطر هي التي تؤهله للكسب والربح، "فلا ربح إلا بضمان"، وبمزيد من الإيضاح يقول ابن القيم: "والمخاطرة مخاطرتان: مخاطرة التجارة وهو أن يشتريَ السلعة بقصد أن يبيعَها ويربحَ ويتوكَّل على اللّهِ في ذلك، والخطر الثاني: الميسر الذي يتضمن أكلَ المال بالباطل، فهذا الذي حرَّمه اللّه تعالى ورسوله مثل بيعِ الملامسة والمنابذة، وحَبَلِ الحَبَلَة والملاقيح والمضامين،

---

[1] روبرتس ألبير، **لعبة النقود الدولية**، ترجمة عماد عبد الرؤوف،القاهرة، مكتبة مدبولي، بدون تاريخ، ص٧٧.

وبيع الثمار قبل بُدو صلاحها، ومن هذا النوع يكونُ أحدهما قد قَمَرَ الآخرَ، وظلمه، ويتظلم أحدُهما مِن الآخر بخلاف التاجر الذي قد اشترى السلعة، ثم بعد هذا نقص سعرُها، فهذا من اللّه سبحانه ليس لأحد فيه حيلة، ولا يتظلَّم مثلُ هذا مِن البائع، وبيعُ ما ليس عنده مِن قسم القمار والميسر، لأنه قصد أن يربح على هذا لما باعه ما ليس عنده، والمشتري لا يعلم أنه يبيعه، ثم يشتري مِن غيره، وأكثرُ الناس لو علِمُوا ذلك لم يشتروا منه، بل يذهبون ويشترون مِن حيث اشترى هو، وليست هذه المخاطرة مخاطرة التجار بل مخاطرة المستعجل بالبيع قبل القدرة على التسليم، فإذا اشترى التاجر السلعة، وصارت عنده ملكاً وقبضاً، فحينئذ دخل في خطر التجارة، وباع بيع التجارة كما أحله اللّه بقوله﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡ ﴾ [1]، واللّه أعلم"[2].

فيشير ابن القيم إلى ضرورة قصد البيع بتملك السلعة ثمّ تمليكها، أمّا قصد الحصول على الربح فهو شأن التجارة كلها، ولكن المقامر يقصد حصول الربح بالمخاطرة المنتفية فيها العمل والإنتاج (كرمي زهر النرد مثلاً)، والمضارب الحقيقي يسعى إلى دراسة المشروع، وحساب التكاليف والمردود المتوقع من الإنتاج، وهذا بدوره يحرك عجلة السوق، ويجعل العمل في الاستثمار الحقيقي، فالمقامر يعتمد على الحظ في كسبه وربحه، يقول كينز واصفاً أسواق المضاربة بأنّها"صالة قمار تتحول فيه الثروة من غير المحظوظ إلى المحظوظ، ومن الذي يتخذ قرارات بطيئة إلى الذي يتخذ قرارات سريعة"[3].

وقصد الأفراد تحقيق الربح والمكسب دفع بهم إلى الإيغال في عمليات المضاربة بالعملات، بالإضافة إلى التغرير والتدليس الإعلامي لمزايا تلك التجارات والمكاسب المترتبة

---

(1) سورة النساء: آية ٢٩.

(2) ابن القيم، ، **زاد المعاد**، ج٥ ص ٨١٦.

(3) مجموعة من المؤلفين، **الأزمة المالية العالمية**، ص.٢١٠.

عليها، فتشير أغلب الدراسات[1] إلى استغلال صنّاع السوق لجمهور المتعاملين، حيث تنتشر إشاعات بأن هناك ارتفاعاً على سعر عملة معينة بعد مدة وجيزة، فيكثر الطلب عليها ويرتفع ثمنها، فيقوم هؤلاء المضاربون ببيع عملاتهم فيعود السعر إلى حاله أو ينخفض أكثر من الأول، وقد يحدث العكس بأنّ سعر عملة معينة في طريقه للانخفاض بعد فترة وجيزة، فينخفض سعر تلك العملة فيقوم أصحابها ببيع عملاتهم خوفاً من الخسارة، فيقوم صنّاع السوق بشراء تلك العملات فتعود الأسعار إلى حالها، وفي الحالتين يحققون أرباحاً نتيجة فروق الأسعار الناتجة عن الكذب والغش والتغرير.

فالتغرير في عمليات المضاربة على العملات يدفع إلى تصوير حال السوق على غير حقيقته من خلال حركات غير طبيعية ينخدع بها أغلب المستثمرين، وهذا من النجش المنهي عنه، وهو يخل ميزان التعاقد بين الطرفين، فصنّاع السوق، وممولو المستثمرين بالمضاربات بمركز قوي يسمح لهم بالتلاعب بحركة السوق، وهذا يضر بجمهور المتعاملين الذين أصبحوا بمركز ضعيف، يُرحلّ إليهم مخاطر عمليات المضاربة، ويخسرون أصول أموالهم، بينما يحصل صنّاع السوق وممولو المستثمرين على الأرباح من الفوائد وفروق الأسعار للأوراق المالية التي تم خداع المستثمرين ببيعها أو شرائها حسب الحالة التي تخدم مصالح الفئة المتنفذة بالسوق[2].

فحقيقة المضاربة هي بيع مقامرة يكسب فيها الطرف القوي بمعرفة مداخل ومخـارج سوق المضاربة على حساب جمهور المغامرين الذين تنقصهم الخبرة والدراية في هذا المجـال، ويصف موريس آليه حال التلاعب والغش واستغلال المضاربين بقولـه: "سـواء فـي مجـال

---

(1) السحيباني، محمد بن إبراهيم، "التلاعب بالأسواق المالية البعد الاقتصادي"، **ندوة المضاربة والتلاعب في الأسواق المالية**، الهيئة الإسلامية العالمية للاقتصاد والتمويل، الرياض ٢٧ صفر ١٤٢٩هـ ـ ٥ مارس ٢٠٠٨م، ص ١٧ـ ٢٠.

(2) أنظر: السلمي، عبدالله بن ناصر، "التغرير في المضاربات في بورصة الأوراق المالية" **مجلة العدل**، عدد٤١، ١٤٣٠ هـ، ص ١٢٦ـ ١٣٢.

المراهنة على النقود أو المراهنة على الأسهم أضحى العالم ملهى رحباً وزعت فيه موائد اللعب طولاً وعرضاً والألعاب والمزايدات التي يشترك فيها ملايين اللاعبين لا تتوقف أبداً. ولوحات التسعير في كل البورصات، الائتمان يدعم المراهنة. إذ يمكنك أن تشتري بدون أن تدفع وأن تبيع بدون أن تحوز"[1].

ويضيف موريس بعد عدة صفحات قائلاً: ولكن من الممكن أن تشتري بدون أن تدفع وأن تبيع بدون أن تحوز، فالأمر يختلف فإذا كان بإمكان أطراف النشاط الاقتصادي شراء أسهم عند توقع ارتفاع الأسعار، مع تمويل مشترياتهم بقروض مصرفية مضمونة بإيداع الأسهم فإنّ الأسعار ترتفع في الحال. وكل من اشترى في مثل هذه الظروف سيشهد في الغد ارتفاع الأسعار، وهذا الارتفاع سيحقق توقعاته، ويحفزه إلى الاقتراض من جديد، لأجل الشراء من جديد، وبهذا فالارتفاع يجلب الارتفاع، وتتضاعف المكاسب على الورق، ويصبح المشتري ثرياً أكثر فأكثر بسهولة أكبر فأكبر والازدهار العام يحرض المصارف على المزيد من الإقراض. إذ إنّ مكاسبها تزداد كلما أقرضت... إذا يكفي اعتقاد الارتفاع واستمراره حتى ترتفع أسعار الأسهم وتبلغ مستويات لا سابق لها، ويشعر حائزو الأسهم بتزايد ثرائهم، ولكنّهم في الحقيقة ما لم يبيعوا أسهمهم التي في حيازتهم فإن أرباحهم لا توجد إلا على الورق. غير أنّ مثل هذه العملية مهما كانت قوة اندفاعها، لا يمكن أن تستمر إلى ما لانهاية، ففي لحظة أو أخرى يدرك بعض المتعاملين المتبصرين أن الأسعار صارت غير معقولة فيشرعون في البيع. وحالما يبدأ الانخفاض يتوجب على المقترضين الذين راهنوا على ارتفاع الأسعار أن يواجهوا وعودهم بالدفع، وكلما كانت افتراضاتهم أكبر كانت الصعوبات التي يواجهونها أكبر، إن لم تصبح متعذرة

---

(1) موريس آليه، **الشروط النقدية**، ص ١٤.

الحل، فعليهم الوفاء بالتزاماتهم أن يصفوا أموالهم الأخرى، مما ينشأ معه ضغط يؤدي إلى انخفاض عام في الأسعار[1].

والمضاربة على العملات تخلق فئة محتكرة للسوق، من خلال كبار المستثمرين والممولين المتحكمين بسعر العملات في سوق المضاربات، عبر خفض أو زيادة الطلب بحسب ما يقتضيه حال السوق، فجاء في مؤلف فخ العولمة ما نصه: "عبر البورصات والمصارف وشركات التأمين وصناديق الاستثمار المالي وصناديق معاشات التقاعد دخلت مسرح القوى العالمية طبقة سياسية جديدة لم يعد بوسع أحد أيًّا كان، سواء كان دولة أو مشروعًا أو مواطنًا عاديًّا التخلص من قبضتها، إنّها طبقة المتاجرين بالعملات والأوراق المالية الذين يوجهون بكل حرية سيلاً من الاستثمارات المالية يزداد سعة في كل يوم، ويقدرون بالتالي على التحكم في رفاهية أو فقر أمم برمتها دونما رقابة حكومية تذكر. كل هذا يجعل الربح عاليًا من جهة والتكلفة منخفضة من جهة أخرى، وفي هذا ما فيه من الحافز على ممارسة هذه اللعبة، مهما كان فيها من مضار على بقية الأطراف"[2].

لذا إن البورصات كي تكون نافعة، وتمنع جزءاً من الاستغلال يجب إصلاحها، ومن ذلك "يجب منع تمويل العمليات بخلق وسائل دفع من لاشيء بواسطة الجهاز المصرفي، ويجب زيادة هوامش المشتريات والمبيعات المؤجلة زيادة جوهرية... ويجب إلغاء البرامج التلقائية للشراء والبيع، ويجب إلغاء المراهنة على الأرقام القياسية (المؤشرات)"[3].

وهذه الشهادات من خبراء الاقتصاد الوضعي بخطورة المضاربات على الاقتصاد، واستغلال جمهور عريض من المستثمرين في البورصات ليؤكد للباحث الشرعي جانباً من حكمة

---

(1) أنظر: موريس آليه، **الشروط النقدية**، ص ٢٢ـ ٢٣.

(2) هانس وشومان، **فخ العولمة**، ص ٩٦.

(3) موريس، **الشروط النقدية**، ص ٣٦.

الشريعة من تحريم هذه الموائد من القمار، وحماية الشريعة للأفراد والدول من الاستغلال، ومع ذلك فقد ذهب بعض الباحثين في الاقتصاد الإسلامي لتصحيح مسار المضاربات على العملة، مستدلاً بنصوص شرعية عامة لا تفيد الدلالة على ما أراد، ومحاولاً تقديم مصلحة ثلة من المضاربين على مصلحة جمهور المتعاملين، ولست هنا بصدد بحث المسألة بقدر الإشارة إلى علاقة ذلك بنظرية الاستغلال.

وأود أن أعلق على ما بعض ما جاء في بحث الدكتور عبد الستار أبو غدة، فقد ذكر أنّ المضاربات تساهم في تحريك النشاط الاستثماري[١]، مستدلاً بحديث النبي ﷺ:(دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض)[٢].

فالصحيح أنّ الاستدلال بالحديث لا يستقيم؛ لأنّ الحديث جاء في سياق النهي عن بيع الحاضر للبادي لتحقيق مصلحة أهل البلد ومصلحة البادي، يقول الطحاوي: "إنّما نهى الحاضر أن يبيع للبادي؛ لأنّ الحاضر يعلم أسعار الأسواق فيستقصي على الحاضرين فلا يكون لهم في ذلك ربح وإذا باعهم الأعرابي على غرته وجهله بأسعار الأسواق ربح عليه الحاضرون، فأمر النبي ﷺ أن يخلى بين الحاضرين وبين الأعراب في البيوع ومنع الحاضرين أن يدخلوا عليهم وهذا في ذلك[٣].

وهذا يدل على أن المقصود تحقيق التبادل بين البادي وأهل البلد وفق عوامل السوق من دون وساطة تؤدي إلى الإضرار بأحد الطرفين أو كليهما، والمضاربة على العملات توقع ضرراً بشريحة كبيرة ينقصها المعرفة والخبرة، فالمضاربة المبنية على أسس صحيحة تساهم في إعادة

---

(1) ابو غدة، عبد الستار، "صناديق الاستثمار الإسلامية"دراسة فقهية تاصلية موسعة"، **بحوث المؤتمر العلمي السنوي الرابع عشر**، المجلد الثاني، ص٦٦٨.

(2) رواه مسلم، سبق تخريجه، ص ١٧١.

(3) الطحاوي، أحمد بن محمد بن سلامة، **شرح معاني الآثار**، تح: محمد زهري للنجار، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٣٩٩هـ ــ ١٩٨٠م، ج٤ ص ١١.

التوازن إلى السوق، أمّا المضاربات غير المشروعة فآثارها السلبية على المجتمع أضحت جلية وبيئة.

ويذكر أبوغدة أنّ الضرر الواقع من التداولات السريعة مبعثه إهمال الضوابط الشرعية لبيع الأسهم[١]، والصحيح أن عقود المضاربات قامت لخدمة مصالح فئة رأسمالية أرادت الحصول على مدخرات الأفراد، فقام سوق المضاربات على الضبابية وعدم الوضوح، وعلى التضليل والتدليس، والتلاعب بالمضاربين بالإشاعات وتحريك السوق بشكل وهمي، مما جعل توقعات السوق مبنية في الغالب على تحريك من قبل تلك الفئات لكسب الربح من فروق الأسعار بين عمليات البيع والشراء[٢]، وهذا ذكره أبو غده، ولكنّه ساوى بينه وبين العمليات التجارية الفردية، وهنا إشكال مفاده أنّ تصحيح عقود الأسواق المالية قياساً على معاملات فردية أو بسيطة، وهذا ما جرى فعلاً بتصحيح عقود المرابحات والتورق ونحوها، والصحيح أنّ المسالة هنا بين معاملة حقيقتها التدليس والكذب والتضليل، وبين معاملة صحيحة يطرأ عليها بعض المخالفات التي تستدرك بالخيارات.

ولا يرى أبو غدة بأساً بقصد المضارب التخلص من الخسارة إذا ضبط ذلك بالضوابط الشرعية بعيداً عن الغرر والتدليس والنجش[٣]، والجواب على هذا الإشكال أنّ عقود المضاربات أصلاً لا تخلو من الغرر والتدليس والنجش، بالإضافة إلى أنّ ترحيل المخاطر إلى الغير، وتحقيق المكسب لا يتفق مع قاعدة الغنم بالغرم، فمن أراد تحقيق المكسب يتعرض للمغرم،

---

(1) أبو غدة، **صناديق الاستثمار**، ص٦٦٨.

(2) تاج الدين، سيف الدين إبراهيم، "نحو نموذج إسلامي لسوق الأسهم"، **مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامي**، جدة، ١٥٠٥هـ ــ ١٩٨٥م، م٣،ع١، ص ٧٢ــ٧٤. شوقي دنيا، **المضاربة على العملة**، ج١١ ص٢٦٠ .

(3) أبو غدة، **صناديق الاستثمار**، ص٦٦٩.

وترحيل المخاطر مقصد لهؤلاء الثلة، فهي عقلية ربوية تحاول ترحيل المخاطر في عقود الفوائد الربوية على المقترضين، وهنا يرحلونها على المضاربين المسترسلين.

ولو فرضنا صحة مبنى عقود المضاربة لكانت المصلحة الشرعية تقتضي تحريمها[1]، فالمنظومة الشرعية التي جاءت لحماية الطرف الضعيف في العقد من الاستغلال نهت عن غبن المسترسل، وعن التغرير والغش والنجش بالجاهل وقليل الخبرة، لهي لحماية جمهور المضاربين المسترسلين ولتحقيق مصلحة جمهور الأفراد أقرب وأحرص، فالسياسة الشرعية تحتم على ولي الأمر منع المضاربات على العملة بوصفها أداة هدم وخراب لكثير من البيوت، وتشريد كثير من الأسر، فضلاً عن أثرها على صعيد الدولة والأمة.

أمّا على الصعيد الدولي فلو نظرنا إلى العلاقات الدولية نجد أنّ التعامل بالمضاربات مكنّ المضاربين من التحكم بدول العالم أجمع وخصوصاً الدول النامية، يقول(دانيرودك) وهو اقتصادي من جامعة هارفارد: "إنّه لشيء مخيف أن تجبر الحكومات على إتباع سياسات تستند في جوهرها إلى ما يمليه (٢٠) أو(٣٠) من متداولي العملات في نيويورك ولندن وفرانكفورت"[2].

فضعف مركز هذه الدول، وعدم ضبطها عمليات صرف العملات، والإشراف على عمليات المضاربة، جعلها ضحية استغلال المؤسسات المالية العالمية، وبعض كبار المضاربين، فمثلا الأزمة العالمية لدول النمور عام ١٩٩٧م، كان خلفها مجموعة من المضاربين الأجانب

---

(1) تاج الدين، **نحو نموذج إسلامي لسوق الأسهم**، ص ٨٢ـ٨٣. السبهاني، "الأسهم والتسهيم، الأهداف والمآلات"، **المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية**، مجلد٥، عدد٣أ، ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٩م، ص ١٠١ـ ١٠٢.

(2) أحمد محي الدين، **المضاربة على العملة**، ج١١ ص ٢٣٧.

على رأسهم جورج سورس، حيث لاذوا بالفرار من سوق المضاربات عند حدوث أول صدمة مما أدى إلى انخفاض الأسعار وضرب الأسواق، وأثقل كاهل تلك الدول بمديونيات كبيرة.

يقول رئيس وزراء ماليزيا: "أصبحنا فقراء بفعل المضاربة في العملات، أخذت منا ما يقارب (٦٠%) من ثروتنا الوطنية"[1] .

وكذلك تأثرت أسعار صرف عملات كثير من الدول بسبب المضاربة على العملات، وكانت الصين أقل البلاد تضرراً لسيطرتها على صرف عملتها، وقوة مركزها الاقتصادي، لذا دعا (بول كورقمان) أستاذ الاقتصاد بمعهد ماساشوتيس للتقنية في مقال نشرته مجلة (Fortune) إلى تقييد حرية صرف العملات، لتجنب آثار الأزمات والتقلبات الاقتصادية[2].

وخلاصة القول: يظهر الاستغلال في المضاربات على العملة على صعيد الأفراد بحيث تحقق شركات الوساطة والمؤسسات المالية المغنم والمكسب، ويبوء المضارب المسترسل، والمستثمر قليل الخبرة بالمغرم، وهكذا ترحل المخاطر عبر منظومة عقدية تغريرية تحوز الربح لمصلحة فئة من صنّاع السوق، وترحل المخاطر على جمهور المستثمرين من جهلة ومغامري السوق، فهناك "مكايد، ومنافسة قاتلة، وصفقات غداء متوترة، ومقامرات هائلة، وحيل وعمليات إخفاء، وأرباح ضخمة، مما يجعل الوول ستريت أعظم ملعب أو كازينو في العالم"[3].

وعلى صعيد الدولة: تفقد الدولة سيادتها فتسيطر شركات المضاربة على جزء من ثرواتها وأموالها، وتفرض تلك الشركات شروطاً إذعانية على الدولة، تؤثر على ميزان المدفوعات، وقيمة العملة.

---

(1) شوقي دنيا، **المضاربات على العملة**، ج١١ ص ٢٣٩.

(2) المرجع ذاته بنفس الصفحة.

(3) نقلاً عن: شابرا، **نحو نظام نقدي عادل**، ص ١٣٦.

فنظرية الاستغلال تنطلق من مبدأ الرضا كركن أساسي في العقود، والرضا يستلزم أن يكون المعقود عليه معلوماً علماً دقيقاً يمنع المنازعة والمخاصمة، وأي تصرف يخل بتوفير المعلومة الدقيقة عن حال المبيع وسعره نحو بيع النجش والتدليس والغش... إلى غير ذلك من الممارسات التي تمنع المتعاقدين من إجراء العقد على أرضية واضحة، يكون طعناً في العقد ويترتب على ذلك فساد البيع أو بطلانه أو إيقافه على إجازة المتضرر كل حالة بحسبها، وهذه الممارسات بسلبها للرضا، تجعل المتعامل يذعن لرغبة فئة تسيطر على حركة السوق، مما ينتج عنه خسارة كبيرة للمتعاملين قد تصل إلى رأس المال بأسره، وقد بينت دراسة لروكويل أجريت في الولايات المتحدة الأمريكية"أنّ كبار المضاربين سيكسبون على الدوام، ويربحون على حساب صغار المضاربين. والنتيجة الرئيسية التي انتهت إليها دراسة بلير قد أكدت على الشيء نفسه. فقد أوضحت أن الغالبية العظمى(٧٥%) قد فقدوا المال"[١].

من خلال ما سبق يتضح حقيقة هذا البيع فهو بيع صوري لا يقصد منه تبادل المنافع، وتحقيق مصلحة طرفي العقد، بل مآل عقود المضاربات ترحيل المخاطرة لطرف وتحقيق الكسب للطرف الآخر، وخلق الأزمات المتتالية، ومنطق التشريع الإسلامي إذ يأخذ بمآلات الأفعال، فيقول الشاطبي: "النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية، فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى المفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعًا من

---

[١] شابرا، نحو نظام نقدي عادل، ص١٣٥.

إطلاق القول بالمشروعية، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم مشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية وهو مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق محمود الغب، جار على مقاصد الشريعة"[1].

وكذا بمبدأ سد الذرائع، وقاعدة "لا ضرر ولا ضرار"، وغير ذلك من المنظومة التشريعية يمنع هذه العقود، فهي تمثل "منظومة عقدية إذعانية مبرمجة وظيفياً ترحل مخاطرة المقامرة إلى قاعدة الممولين والمتاجرين، وتخص شركات الوساطة وصانعي السوق بوافر مكاسبها"[2].

والتشريع الإسلامي إذ يقرر أنّ عقود المضاربات في الأسواق المالية عقود استغلاليه، فهي عقود مآلها إلى انهيار السوق والنظام النقدي، وخلق الأزمات، قد شرع من الأحكام والضوابط ما يمنع انحراف مسار الأسواق بشكل عام، والأسواق المالية بشكل خاص، وقد أشرنا في الفصل السابق إلى مجملها.

ونريد هنا أن نشير إلى مجموعة من الضوابط فيما يتعلق بمسألة النقد، ومن بينها:

١- ربط أمر إصدار النقد بالدولة، حتى تضبط تلك المسألة الخطيرة، يقول الإمام أحمد: "لا يصلح ضرب الدراهم إلا في دار الضرب بإذن السلطان؛ لأنّ الناس إن رخص لهم في ذلك ركبوا العظائم" [3].

٢- تحريم غش النقود والتلاعب بها من الجهاز العام والخاص، فحفظ النقد يشكل حماية لسيادة وأمن واستقرار الدولة، يقول ابن خلدون: ـــ وهو يشير إلى من يتلاعب بسكة الناس

---

(1) الشاطبي، **الموافقات**، ج٥ ص ١٧٧.

(2) السبهاني، **تجارة العملات بنظام الهامش نظرة تقديرية إسلامية**، نقلاً عن:

http://faculty.yu.edu.jo/SABHANY/default..

(3) أبو يعلى، **الأحكام السلطانية**، ص ١٤١.

ونقودهم ــ "ويموهون على الأغنياء منهم، بأن بأيديهم صناعة الذهب والفضة، والنفوس مولعة بحبهما والاستهلاك في طلبهما، فيحصلون من ذلك على معاش. ثم يبقى ذلك عندهم تحت الخوف والرقبة، إلى أن يظهر العجز وتقع الفضيحة، فيفرون إلى موضع آخر، ويستجدون حالاً أخرى في استهواء بعض أهل الدنيا بأطماعهم فيما لديهم. ولا يزالون كذلك في ابتغاء معاشهم. وهذا الصنف لا كلام معهم، لأنّهم بلغوا الغاية في الجهل والرداءة والاحتراف بالسرقة، ولا حاسم لعلتهم إلا اشتداد الحكام عليهم، وتناولهم من حيث كانوا، وقطع أيديهم متى ظهروا على شأنهم، لأن فيه إفساداً للسكة التي تعم بها البلوى، وهي تمول الناس كافة. والسلطان مكلف بإصلاحها والاحتياط عليها والاشتداد على مفسديها"[(1)].

وما ذكره ابن خلدون يتطابق مع ما يحدث الأسواق المالية، ولكن تطورت وسيلة الغش والاحتيال والتلاعب بتقدم الزمن، وهذا ما حدث بالأزمة الآسيوية عام ١٩٩٧م يدلل على ذلك، يقول أحد الخبراء: "وفي اللحظة التي تأكد فيها للناس أن الروبية ستهبط هربت المليارات ! لا يمكن أن يحدث ذلك في الهند؛ لأنّ أغنياء الهند لا يمكنهم أن يخرجوا ساعة يشاءون ٢٠ مليار دولار"[(2)].

٤- قيام جهاز مراقبة للسوق، من ضمن مهام جهاز الحسبة في الدولة الإسلامية، يقول ابن القيم: "ويمنع المحتسب من جعل النقود متجرًا، فإنّه بذلك يدخل على الناس من الفساد ما لا يعلمه إلا الله بل الواجب أن تكون النقود رؤوس أموال يتجر به أو لا يتجر فيها"[(3)].

---

(1) ابن خلدون، **المقدمة**، ص ٦٠٠.

(2) محي الدين، **المضاربة على العملة**، ج١١ ص٢٤٠.

(3) ابن القيم، **الطرق الحكمية**، ص ٣٥٠.

وهذه الممارسات غير الأخلاقية في سوق الأوراق المالية، ومن أشهر صوره "المتاجرة بالهامش" [1] تبين مدى الاستغلال الذي يتعرض له المتعاملون بالبورصة، فإن كان القمار محرماً لأنّه يحقق كسباً لطرف على آخر، فعمليات المتاجرة بالهامش أكبر ضرراً وأشد استغلالاً فهي تستغل أمة قاطبة عبر كازينو العملات والمضاربات، والبلدان النامية وعلى رأسها البلدان الإسلامية تعاني من شدة الاستغلال "ففتح الأسواق المالية للبلدان النامية يدل على خطورة كبيرة، فهي كمركب صغير مليء بالثقوب دفعه التحرير المالي السريع إلى بحر هائج فما هي فرص نجاته؟"[2].

فخلاصة القول إنّ جواز الصرف في الشريعة الإسلامية يعكس مدى حكمة الشريعة بمراعاة حاجات الناس وتيسير معاملاتهم، وتحريم التجارة بالنقد والمضاربات على العملات يحمي السوق من الاستغلال والظلم، ويحقق مصلحة الدول والشعوب بتحقيق الاستقرار النقدي في السوق، وتجنب الأزمات بين الحين والآخر، فالالتزام بالمنهج الرباني يحقق الرفاه، ويحفظ المجتمعات من الفتن والأزمات، يقول تعالى: ﴿ وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴾ [3]

---

(1) أنظر: الخضيري، ياسر بن إبراهيم، **المتاجرة بالهامش في الأسواق المالية**، دراسة فقهية، رسالة ماجستير، جامعة الملك سعود الإسلامية، الرياض، السعودية، ١٤٢٩هـ. وأنظر كذلك: بحوث مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الثامنة عشر، "بحوث بيع الهامش".

(2) ستيغليتز، جوزيف أ، **خيبات العولمة**، ترجمة ميشال كرم، دار الفارابي، لبنان، ط١، ٢٠٠٣م، ص ٣٨.

(3) سورة الأعراف: آية ٩٦.

المبحث الثالث

موقف نظرية الاستغلال من عقود الخيارات المالية

من المنتجات المصرفية التي كثر الجدل حولها في السنوات الماضية عقود المشتقات المالية، والمشتقات هي عقود مالية تتعلق بفقرات خارج الميزانية، وتتحدد قيمتها بقيم واحد أو أكثر من الموجودات أو الأدوات أو المؤشرات الأساسية المرتبطة بها"[1]. وسنتعرف على مواطن الاستغلال في تلك العقود من خلال المطالب القادمة.

المطلب الأول

مفهوم وطبيعة عقود الخيارات المالية

عقود المشتقات المالية لها أنواع عديدة، منها عقود الخيارات والمستقبليات والعقود الآجلة وعقود المبادلات وغيرها، وسنقتصر الحديث على عقود الخيارات المالية فيما يخص موقف نظرية الاستغلال من تلك العقود.

وعقود الخيارات[2](Option contracts) هي عقود تعطي الحق بالشراء أو البيع بوقت محدد في المستقبل، وتعد "بورصة شيكاغو" أول سوق منظمة لعقود الخيارات أنشئت عام١٩٧٣م في مدينة شيكاغو، وقد ازداد التعامل بعقود الخيارات في الولايات المتحدة الأمريكية حتى أصبحت تزيد على مليون عقد يومياً تتضمن مئات البلايين من الدولارات, ولم ينتشر التعامل بها خارج الولايات المتحدة إلا في عقد الثمانينيات حيث أصبحت متداولة في أكثر من

---

(1) الربيعي، حاكم محسن، وآخرون، **المشتقات المالية(عقود المستقبليات، الخيارات، المبادلات)**، دار اليازوري العلمية، عمان، ط١، ٢٠١١م، ص١٥.

(2) هندي، منير إبراهيم، **إدارة الأسواق والمنشآت المالية**، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٩٧م، ص ٥٨٩. رضوان، سمير عبد الحميد، **المشتقات المالية ودورها في إدارة المخاطر**، دار النشر للجامعات، القاهرة، ط١، ٢٠٠٥م، ص ٦٨.

أربعين سوقاً على مستوى العالم.

وهناك نوعان من أنواع الخيار[1]:

النوع الأول: خيار الطلب أو الشراء(Call option): وهو عقد يعطي الحق بشراء عدد محدد من أسهم شركة معينة، بسعر محدد خلال فترة معينة غالبا ما تكون (٩٠ يوماً) وهو غير ملزم لحامل الخيار، ويفهم من هذا التعريف أنّ هذا الخيار يعطي المشتري الحق في تنفيذ الشراء أو إلغائه خلال فترة محددة أما البائع فلا يجوز له التراجع عن الصفقة مادام قد قبض الثمن (ثمن الخيار).

وتعد بورصة شيكاغو(CBOE) هي البورصة الوحيدة المتخصصة بعقود الخيارات، وبلغ حصة هذه البورصة قياساً مع أكبر خمسة شركات أمريكية ما نسبته ٦٠% من مجموع أسهم البورصات.

إنّ شراء هذا النوع من الخيارات يضمن للمستثمر الشراء(سهم مثلاً) بسعر ثابت هو سعر التنفيذ بغض النظر عن ارتفاع سعر السهم السوقي. وفي هذه الحالة إذا كان سعر السهم في تاريخ استحقاق الخيار أقل من سعر التنفيذ، فإنّ مشتري الخيار لن ينفذ خياره، وسيخسر هنا ثمن الخيار.

النوع الثانـــي: خيار البيع(put option): وله مسميات منها: "خيار الدفع، وخيار العرض"، وكلها بمعنى واحد، وهو عقد يعطى على بيع عدد معين من الأوراق المالية بسعر محدد خلال فترة محددة ، ولا يجبر على البيع إنما هو بالخيار.

---

(1) الربيعي وآخرون، **المشتقات المالية**، ص ٢٠١. حبيلي، سامي، إدارة **مخاطر السوق باستخدام عقود المشتقات المالية "دراسة فقهية"**، رسالة دكتوراه، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، عمان، الأردن، ٢٠٠٨م، ص ٥٩ـــ٦٣. القري، محمد علي، "نحو سوق مالية إسلامية"، **مجلة دراسات اقتصادية إسلامية**، البنك الإسلامي للتنمية، مجلد١، عدد١، ص ٢١.

فبيع الخيار يعني أنّ صاحب السهم أو الورقة المالية يرغب ببيعها، ولمخافة هبوط السعر يقوم بشراء حق خيار البيع وله الخيار في البيع أو الرفض مقابل ثمن غير قابل للاسترداد، أمّا قابض ثمن الخيار، وهو الذي سيقوم بشراء الأسهم أو الأوراق المالية الأخرى إذا ما قرر الطرف الأول ذلك، فهو مجبر على الشراء خلال الفترة المتفق عليها؛ لأنّه قبض ثمن الخيار.

إنّ شراء هذا النوع من الخيارات يضمن الحق للمستثمر بالبيع (سهم مثلاً) بسعر محدد هو سعر التنفيذ بغض النظر عن انخفاض سعر السهم السوقي. وفي هذه الحالة إذا كان سعر السهم في تاريخ استحقاق الخيار أعلى من سعر التنفيذ، فإن مشتري الخيار سيوقف التنفيذ، وستكون خسارته متمثلة بثمن الخيار المدفوع للبائع.

ويتم تنفيذ الخيارات بطريقين[1]:

أولاً: الخيار الأمريكي: هو الذي يعطي لحامله الحق في شراء أو بيع عدد من الأسهم أو الأوراق المالية خلال فترة محددة، وبسعر محدد مسبقاً، ويمتاز هذا الأسلوب بالمرونة الكبيرة لصاحب الخيار فهو ليس محصوراً بتاريخ محدد وإنّما خلال فترة محددة.

ثانياً: الخيار الأوروبي: وفيه يحصر حامل حق الخيار في تاريخ محدد هو آخر مدة الخيار، ولا يستطيع تنفيذ الخيار إلا في هذا التاريخ، الذي يطلق علية تاريخ التنفيذ، ولا يلزم من ذلك أن الخيار محصور في أمريكا وأوروبا، وإنّما ذلك يتبع لمنشأ الخيار لا أكثر.

---

(1) حماد، طارق عبد العال، **المشتقات المالية المفاهيم، إدارة المخاطر، المحاسبة**، الدار الجامعية، ٢٠٠١م، بدون بيانات أخرى، ص ٤٤ ـ ٤٥ . حبيلي، **إدارة المخاطر**، ص ٦٥. حطاب، كمال توفيق، **نحو سوق مالية إسلامية**، ص ٦.

خيار الشرط في الفقه الإسلامي وعقود الخيارات المالية:

الخيار في اللغة بالكسر خلاف الأشرار، وخيره بين الشيئين أي فوض إليه، الخيار[1]، وشرعاً أن يكون لأحد العاقدين – أو لكليهما – الحق في اختيار أحد الأمرين – إما إمضاء العقد وتنفيذه، وإما فسخه ورفعه من أساسه[2]، وخيار الشرط: معناه أن يشترط العاقدان الخيار في صلب العقد، أو يشترطاه بعده في زمن الخيار إلى مدة معلومة، وثبتت مشروعية خيار الشرط بما رواه ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ قال : ذكر رجل ـ هو حبان بن منقذ ـ لرسول الله ﷺ، أنّه يخدع في البيع فقال: (إذا بايعت فقل لا خلابة) متفق عليه، وزاد ابن إسحاق:(ثم أنت بالخيار في كل سلعة ابتعتها ثلاث ليال، فإن رضيت فأمسك، وإن سخطت فاردد)[3].

والحديث صريح في جواز الخيار، لمعنى معقول وهو الاستيثاق والتأكيد من أنّ هذا العقد لا غبن فيه، ليكون الرضا به تاماً، وليس في الحديث ما يفيد أنّه خصوصية لحبان. ولقول رسول الله ﷺ: (المسلمون عند شروطهم) [4].

وذهب جمهور الفقهاء إلى القول بجواز خيار الشرط[5]، يقول ابن رشد:"وأمّا جواز الخيار فعليه الجمهور، إلا النووي وابن أبي شبرمة وطائفة من أهل الظاهر، وعمدة الجمهور حديث حبان بن منقذ وفيه ولك الخيار ثلاثاً، وما روي في حديث ابن عمر رضي الله عنهما: البيعان بالخيار ما لم يفترقا إلا بيع الخيار، وعمدة من أنّه غرر، وأن الأصل هو اللزوم في البيع

---

(1) ابن منظور، **لسان العرب**، ج ٤ ص ٢٥٩.

(2) الشربيني، **مغني المحتاج**، ج٢ ص ٤٣ .

(3) **متفق عليه**، سبق تخريجه، ٣٣.

(4) رواه البخاري بصيغة الجزم" فقال رسول ...". البخاري، **الصحيح**، كتاب الإجارة، باب أجرة السمسار ص ٤٠٢. وصححه الألباني بمجموع طرقه. الألباني، **إرواء الغليل**،ج٥ ص١٤٢. الألباني، **السلسة الصحيحة**، ج ٦ ص٤١٤.

(5) الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج٤ ص ٥٢٧. المرداوي، **الإنصاف**،ج٤ ص٢٧٣ . الشربيني، **مغني المحتاج**، ج ٢ص ٤٦ . ابن حزم، **المحلى**، ج ٨ ص٣٧٢

إلا أن يقوم دليل على جواز البيع على الخيار من كتاب الله أو سنة ثابتة أو إجماع، قالوا: وحديث حبان إما أنه ليس بصحيح ، وإما أنّه خاص لما شكا إلى النبي ﷺ، أنّه يخدع في البيوع ، قالوا وأمّا حديث ابن عمر وقوله فيه – إلا بيع الخيار. فقد فسر المعنى المراد بهذا اللفظ، وهو ما ورد فيه من لفظ آخر وهو أن يقول أحدهما لصاحبه اختر"[١].

ويثبت حق خيار الشرط لطرفي العقد البائع والمشتري، وهذا الخيار يهدف إلى حماية صاحبه من الاستغلال نتيجة الجهل أو التسرع وعدم الروية، فخيار الشرط يحقق للمشتري الصورة الحقيقية عن المبيع، فيقوم بإمضاء العقد على بيان واضح، ومعلومة كاملة، يقول ابن قدامة: "ويجوز خيار الشرط لكل واحد من المتعاقدين، ويجوز لأحدهما دون الآخر، ويجوز أن يشرطا لأحدهما مدة وللآخر دونها؛ لأنّ ذلك حقهما، وإنّما جوز رفقاً بهما، فكيفما تراضيا جاز"[٢].

يتضح من خيار الشرط أنه عقد شرع لإتمام مبدأ الرضا في العقود، ولحفظ مصلحة المتعاقدين، ودفع الضرر عن المتضرر منهما، وهذا منبثق من شريعة ربانية تقوم على العدل والرحمة، فالهدف من خيارات العقود ومن ضمنها خيار الشرط حماية وحراسة العقود من الانحراف عن المسار الذي وضعت له وهو تحقيق المنفعة لطرفي العقد، وحراسة هذه العقود يمنع حالات الاستغلال التي نراها رهينة المعاملات في الأسواق المالية، ومن هنا نرصد علاقة عقود الخيارات الشرعية بعقود الخيارات المالية من خلال ما يأتي[٣]:

---

(1) ابن رشد، **بداية المجتهد**، ص ٦٢٩.

(2) ابن قدامة، **المغني**، ج٦ ص ٣٩.

(3) بدوي، هشام السعدني، **عقود المشتقات المالية**، ص١٠٣ـ ١٠٥. وأنظر: أبحاث مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، الدورة السابعة، العدد السابع، حول موضوع: القري، **الأسهم،الاختيارات، المستقبليّات أنواعها والمعاملات التي تجري فيها**، ج٧ص١٤٥. السلامي، **الاختيارات**، ج٧ ص١٧٠. الزحيلي، **عقود الاختيارات**، ج٧ ص١٩٠. الضرير، **الاختيارات**، ج٧ ص١٩٩. عبد الوهاب أبو سليمان، **الاختيارات" دراسة فقهية تحليلية مقارنة"**، ج٧ ص٢٠٧. أبو غدة، **الاختيارات في الأسواق المالية**، ج٧ص ٢٥٥.

١- خيارات العقود الشرعية تتفق مع عقود الخيارات المعاصرة في ثبوت حق البيع أو الشراء في فترة محددة، وعقود الخيارات الشرعية في إمضاء العقد أو فسخه، وهذا الشبه مقيد كذلك من ناحيتين:

أ ـ أن يكون شرط الخيار للمشتري، أمّا خيار البيع فملزم للبائع.

ب ـ خيار الشرط في الشريعة محدد بمدة لا تزيد عن ثلاثة أيام كما هو الراجح من المذاهب الفقهية، أو حسب الحاجة على رأي بعض العلماء، وهو أولى لتحقيقه مصالح العباد، وتيسير معاملاتهم، بينما عقود الخيارات المعاصرة فيتم تحديدها وفقاً لرغبة مشتري الخيار وبائعه.

٢- عقود الخيارات في البيوع تابعة لعقد البيع غير مستقلة عنه، فسلامة عقد البيع واستكمال شروطه أساس في إثبات عقد الخيار للمتعاقدين، وهذه النقطة ركيزة أساسية لفهم الفرق بين خيارات البيوع الشرعية، والخيارات المالية، فالخيارات الشرعية تقوم على أساس عقد صحيح ثم شرع الخيار من باب الرّوية، أو لمعالجة حالة استغلال في العقد كالتغرير والتدليس ونحوهما، والخيارات المعاصرة تتضمن عقدين منفصلين فالخيار له ثمن منفصل عن ثمن السلعة.

٣- عقود الخيارات الشرعية الهدف منها استكمال الرضا وإجراء العقد على صورة معلومة وواضحة من جهة، ومنع وسائل الاستغلال كالغش والتدليس والتغرير من جهة أخرى، والخيارات المعاصرة هدفها المضاربة على الأسعار، وترحيل المخاطرة عن نفسها للغير، وترحيل هذه المخاطرة يكون لصالح فئة تحرك السوق وفق مصالحها ورغباتها.

المطلب الثاني

ماهية الاستغلال في عقود الخيارات المالية

من خلال التعرف على حقيقة عقود الخيارات المالية نجد أنّ هذه العقود الهدف والمقصد منها التحوط من الخسارة، وترحيل المغرم على جهة أخرى تتحمله، يقول جاك كلارك: "إنّ منتجات المشتقات لها دور أساسي وهو نقل المخاطرة من أحد المستثمرين إلى آخر، أو من مجموعة من المستثمرين إلى أخرى دون أن يقتضي ذلك بيع الأصول محل التعاقد"(١).

والمشتقات المالية بترحيلها للمخاطرة تناقض القصد من التبادل(٢)وهو تحقيق مصلحة طرفي العقد، وهو تحقيق المنفعة لكل طرف، وبذلك يكون طرفا العقد غانماً، وذلك بحصوله على العوض المعادل لما حصل عليه الآخر. فعقود الخيارات المالية تفرز طرفاً غانماً وطرفاً غارماً، فلا ربح لطرف إلا على خسارة الطرف الآخر، وهو ما يعرف بالمبادلة الصفرية، وتحقيق الربح لطرف بناء على خسارة المقابل هو نوع استغلال لذلك الطرف وهو من قبيل أكل أموال الناس بالباطل.

وبالمثال يتضح المقال: اشترى شخص ٥٠٠٠ آلاف دولار بسعر الدولار (٥) جنيهات مصري، واشترى الخيار لمدة ستة أشهر ٥٠٠٠ آلاف جنيه مصري، وقبل أن تنتهي المدة ارتفع سعر الدولار إلى (٦) جنيهات؛ فمارس المشتري حقه في الخيار؛ فيحقق المشتري ربحاً مقداره الفرق بين وقت الشراء ووقت البيع مطروحاً منه ثمن الخيار، وهذا الربح والمغنم هو خسارة ومغرم على البائع. وفي حال ثبات سعر الدولار إلى انتهاء مدة الخيار، فيخسر المشتري

---

(1) رضوان، سمير عبد الحميد، **المشتقات المالية** ، ص ٣١٨.

(2) أنظر: السعدني، **عقود المشتقات المالية**، ص٢٠٩. حبيلي، **إدارة مخاطر السوق**، ص ١٥٢. القرة داغي، علي محي الدين، "الأسواق المالية في ميزان الفقه الإسلامي"، **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**، العدد السابع، ج٧ ص١٣٧.

٥٠٠٠الآف جنيه، ويربحها البائع؛ ففي هذه المعاملة يكون المشتري غانماً في الحالة الأولى، وغارماً في الثانية, والبائع بعكس المشتري في ذلك.

فعقود الخيارات المالية عقود قمار تعتمد على الحظ، ومع كونها مقامرة لكنّها مقامرة أشد خطورة من مقامرات لاعبي الكازينو، فلاعبو الكازينو يقامرون بأموالهم الخاصة غالباً، أمّا في أسوق الخيارات المالية فيقامر بأموال المودعين والمستثمرين والمقرضين، فالخسارة ستكون على الاقتصاد لصعوبة فصلها عن العالم الخارجي، وقد أجريت دراسة قام بها جون سما عن سجلات بورصة شيكاغو المتعلقة بالخيارات ١٩٩٧ــ ١٩٩٩م، فخرج بنتيجة مفادها أنّ غالبية احتمالات الخسارة ثلاث أضعاف الربح، وغالبية الخسارة على مشتري الخيار، فهذه النسبة تفيد أنّ نسبة الخسارة تقدر ب٧٠%(١).

فسوق الخيارات المالية انحرف عن تحقيق مصلحة التبادل في العقود مما أدى إلى ظهور عقود صورية شكلية مضمونها القمار والاستغلال، والهدف تكوين ثروات كبيرة، وتحقيق معدل ربح مرتفع على حساب الأصول المالية للمتعاملين، فذهب شومبيتر إلى أنّ الفرق بين المضارب والمستثمر يمكن تحديده بحضور أو غياب نية المتاجرة، بمعنى التربح من تقلبات أسعار الأوراق المالية"(٢)، ومع غياب نية المتاجرة في عقود الخيارات نحن إزاء عقود مالية استغلالية يكتنفها التدليس والغش والتغرير, وقد أشرنا إلى حالة التلاعب بالمضاربة على العملات، والكلام هناك يقرر هنا، فتصدر عقود وهمية تغري الناس بالشراء والبيع وهكذا يتم زيادة الطلب على الأوراق المالية، وهنا يحقق مجموعة من صناع السوق مكاسب ومغانم على حساب خسارة ومغرم بقية الجمهور، ووسائل التدليس والتغرير تسلبُ الإرادة الحقيقة لأحد

---

(1) السويلم، سالم، **التحوط في التمويل الإسلامي**، البنك الإسلامي للتنمية، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، ٢٠٠٧م، ص ٤٩.

(2) رضوان، **المشتقات المالية**، ص٥٢.

طرفي العقد، لذلك يعبر عن التجارة بالمشتقات المالية بسلوك القطيع[1]، وقد أجريت عدة دراسات أظهرت التأثر العاطفي للمضاربين بالأسواق المالية، ويستغل صناع السوق هذا التأثير لتوجيه حركة السوق بما يحقق أرباحهم ويزيد ثرواتهم[2].

ومما يدلل على صورية العقد، أنّ العقود التي يجري تنفيذها لا تتجاوز (٢٪)، أي إن (٩٨٪) من هذه العقود لا يتم تنفيذها[3]، وعليه فالمبيع مجهول، وقد اعترف بذلك جل علماء الاقتصاد، وهذا الجهل بالمبيع أو بصفته أو بسعره محرم شرعاً.يقول ابن رشد: "وأصول هذا الباب في البيوع المنهي عنها من قبل الغبن الذي سببه الغرر، والغرر يوجد في المبيعات من جهة الجهل بوصف الثمن والمثمن، أو بقدره، أو بأجله، إن كان هناك اجل وإما من جهة الجهل بوجوده، أو تعذر القدرة عليه، وقال: هذا راجع لتعذر التسليم، أو من جهة الجهل بسلامته، قال أعني بقاءه"[4].

من كل ما تقدم يتبين أن شراء الخيارات وبيعها في الصور التي أوردها البحث ليس من البيوع التي أحلها الله تعالى، إنّما هي عقود تقوم على القمار والاستغلال، يقول الجصاص: "وهو أصل في بطلان عقود التمليكات الواقعة على الأخطار كالهبات والصدقات وعقود البياعات ونحوها إذا علقت على الأخطار بأن يقول قد بعتك إذا قدم زيد، ووهبته لك إذا خرج عمرو"[5].

فتحقيق المصلحة من العقد يستلزم تملك الأصل وقبض العين، وبتخلف الملكية فمآل العقد إلى الربا، يقول ابن حجر: "فإذا اشترى طعاماً بمائة دينار مثلاً ودفعها للبائع، ولم يقبض

---

(1) السويلم، **التحوط في التمويل الإسلامي**، ص ٣٦.

(2) السحيباني، **التلاعب في الأسواق المالية**، ص ١٠ـ ١٨. الساعاتي، المضاربة والقمار، **الأزمة المالية العالمية**، ص ١٨٣.

(3) السويلم، **التحوط في التمويل الإسلامي**، ص ٣٦.

(4) ابن رشد، **بداية المجتهد**، ص ٥٧٥.

(5) الجصاص، **أحكام القرآن**، ج٤ ص ١٢٧.

منه الطعام، ثم باع الطعام لآخر بمائة وعشرين دينار، وقبضها والطعام في يد البائع، فكأنّه باع مائة دينار بمائة دينار وعشرين دينارا"[1]. وقد ذكر ابن عباس ــ رضي الله عنهما ــ "وأحسب كل شيء بمنزلة الطعام"[2].

وهذه العقود بتفريطها في أساس التملك والقبض الحقيقي سمحت لصناع السوق بالتلاعب في خفض ورفع قيمة الورقة المالية بما يناسب أهدافهم، مما نتج عنه استغلال لأموال المضاربين والمتعاملين لغياب المعلومة الكافية عن تحركات السوق من جهة، والإذعان للقيام بالبيع عند وقت التنفيذ في بعض الحالات، وعقود الخيارات المالية بهذا الاستغلال تلعب دوراً سلبياً يتمخض في حدوث الأزمات، فهي تعد سبباً رئيسياً في تحطم المجموعة الألماني "Metallgesellschaft"عام ١٩٩٤م، وانسحبت شركة DEL الأمريكية بخسارة تقدر بمبلغ ٢٣ مليون دولار من سوق المشتقات، وقد أشرف صندوق لونج تيرم كابتيال على الإنهيار في عام ١٩٩٨م، وكان حجم أصوله ١٠٠ مليار دولار، والقيمة الاسمية للمشتقات التي يتم التعامل بها أكثر من ترليون دولار، مما اضطر الاحتياطي الفدرالي للتدخل خشية الآثار الاقتصادية المرافقة لسقوط الصندوق.

فعقود الخيارات المالية منظومات عقدية إذعانية، مآلها إلى خلق الأزمات، والأخذ بالمآل معتبر شرعاً كما أسلفنا في المبحث السابق، ومن هنا يجب منع هذه العقود الاستغلالية، لاشتمالها على الربا والغرر والقمار، والشريعة حرمت هذه العقود لما فيها من الظلم والاستغلال، يقول الشاطبي: "كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شُرعت له فقد ناقض الشريعة، وكل من

---

(1) ابن حجر، **فتح الباري**، ج ٤ ص٤٩٨ .

(2) مسلم، **الصحيح**، كتاب البيوع، باب بطلان بيع المبيع قبل القبض، حديث رقم ١٥٢٥، ص ٦٣٨. وعند البخاري "ولا أحسب كل شيء إلا بمثله". البخاري، **الصحيح**، كتاب البيوع، باب بيع الطعام قبل أن يقبض، وبيع ما ليس عندك، حديث رقم ٢١٣٥، ص ٤٠١.

(3) السويلم، **التحوط في التمويل الإسلامي**، ص ٥٠.

ناقضها فعمله في المناقضة باطل. أمّا إن العمل المناقض باطل فظاهر، فإن المشروعات إنما وضعت لتحصيل المصالح ودرء المفاسد، فإذا خولفت لم يكن في تلك الأفعال التي خولف بها جلب مصلحة ولا درء مفسدة"[1]

ولعل ما ذكره ابن القيم عن منع الزغليه من التلاعب بالأسواق ينطبق على ما يجري من تغرير وتدليس في الأسواق المالية، يقول ابن القيم "ومعظم ولايته وقاعدتها الإنكار على هؤلاء الزغلية وأرباب الغش في المطاعم والمشارب والملابس وغيرها فإن هؤلاء يفسدون مصالح الأمة والضرر بهم عام لا يمكن الاحتراز منه فعليه ألا يهتم لأمرهم وأن ينكل بهم وأمثالهم ولا يرفع عنهم عقوبته"[2].

فنخلص إلى أنّ عقود الخيارات عقود صورية تقوم على أساس المراهنة على الأسعار، واستغلال أموال جمهور المقامرين، فمحاولة تصحيح هذه العقود هو نقض في مقصد التشريع، وفتح لباب الاستغلال على مصراعيه، وليس المبحث هنا عن الحكم الشرعي لعقود الخيارات المالية، فقد أصدر مجمع الفقه الإسلامي فتوى تنصُّ على حرمة هذه العقود[3]، فجاء نصُّ القرار "إنّ عقود الاختيارات كما تجري في الأسواق المالية العالمية، هي عقود مستحدثة لا تنضوي تحت أي عقد من العقود الشرعية المسماة، وبما أنّ المعقود عليه ليس مالاً ولا منفعة ولا حقاً

---

(1) الشاطبي، **الموافقات**، ج٣ ص٢٧.

(2) ابن القيم، **الطرق الحكمية**، ص ٣٥٠.

(3) أنظر: بحوث مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، الدورة السابعة، العدد السابع: القرة داغي، **الأسواق المالية**، ج٧ ص١٣٧ وص ١٤٢. السلامي، **الاختيارات**، ج ٧ ص١٨٤. الضرير، **الاختيارات**، ج٧ ص ٢٠٦. عبد الوهاب أبو سليمان، **الاختيارات**، ج ٧ ص٢٤٨. أبو غدة، **الاختيارات**، ج٧ ص ٢٦٥. آل سليمان، مبارك سليمان، **أحكام التعامل في الأسواق المالية المعاصرة**، كنوز اشبيليا، الرياض، ط١، ٢٠٠٥م، ص ١٠١٤. السعدني، **عقود المشتقات المالية**، ص ١٩١و ص٣٥٢. حبيلي، **إدارة مخاطر السوق**، ص ٩١، وص ١٤٢.

مالياً يجوز الاعتياض عنه، فإنّه عقد غير جائز شرعاً، وبما أنّ هذه العقود لا تجوز، فلا يجوز تداولها"[1].

أمّا محاولة تصحيح عقود الخيارات[2] بقياسها على بيع العربون أو التامين من الأخطار، أو اعتبارها بيع سلم أو قياسها على خيار الشرط إلى غير ذلك من الاعتبارات فهو قلب للحقيقة وتحميل للنصوص الشرعية ما لا تحتمله، والقول بالجواز يفتح باب الربا والقمار على مصراعيه، وهو اجتهاد نحسن الظن بقائله، ولكن نتائجه تهدد مصداقية المؤسسات المالية، ولا يعود للاقتصاد الإسلامي ما يقدمه للعالم إذا كانت أدواته التمويلية تقود إلى النتائج نفسها التي أفضى إليها النظام التقليدي.

فالمنطق التشريعي لنظرية الاستغلال يمنع هذه المشتقات محافظة على سلامة العقود، ومن باب سد الذرائع الذي يعتبر"أحد أرباع التكليف فإنه أمر ونهي، والأمر نوعان: أحدهما مقصود لنفسه، والثاني وسيلة إلى المقصود، والنهي نوعان: أحدهما ما يكون المنهي عنه مفسدة في نفسه، والثاني ما يكون وسيلة إلى المفسدة، فصار سد الذرائع المفضية إلى الحرام أحد أرباع الدين"[3]، فعقود المشتقات تجمع بين الربا والميسر والنتيجة "تضاعف الالتزامات والمديونيات بعيداً عن الثروة الحقيقية، لينشأ عن ذلك ما يسمى الهرم المقلوب، حيث ترتكز جبال شاهقة من

---

(1) مجمع الفقه الإسلامي، **قرارات وتوصيات التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي**، الدورة السابعة، ص٩٨.

(2) الشبيلي، يوسف بن عبدالله ، **الاستثمار في الأسهم والسندات**، ٢٠٠٨م. ص ١٤. نقلاً عن: www.shubily.com .

وانظر: تصحيح بعض صور العقود الآجلة، الزحيلي، **عقود الاختيارات**، ج٧ ص١٩٠. القري، **الأسواق المالية**، ج٦ ص ١٢١٨.

(3) ابن القيم، **إعلام الموقعين**، ج٣ ص ١٥٩.

الديون على قاعدة ضئيلة من الثروة، ومع تزايد عبء هذه الديون ستعجز قاعدة الثروة عن احتمالها لتكون الخسارة حين وقوعها أضعافاً مضاعفة[1].

فعقود الخيارات المالية ونحوها عقود مضارها محيطة بالأفراد والدول فهي من أسلحة الدمار الشامل، يقول مؤلف فخ العولمة: ويبدو أنّ المخاطر المحيطة بأسواق المال، والآتية من الأسواق ذاتها، صارت تشبه فعلاً مخاطر المفاعلات النووية... وأضحت أشد خطراً على الاستقرار من الأسلحة النووية[2].

فالالتزام بالصيغ الشرعية هو المنهج السليم في بناء الاقتصاد الإسلامي، والبعد عن العقود الاستغلالية والمنتجات التمويلية من التورق، والمضاربات على العملة، وعقود الخيارات المالية... هو صدق إيمان بالمولى سبحانه وتعالى وصمام أمان للمؤسسات الإسلامية، يقول تعالى: ﴿ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ ﴾[3].

---

(1) السويلم، **أسلحة الدمار الشامل**، الأزمة المالية العالمية، ص ٨٤.

(2) هانس وشومان، **فخ العولمة**، ص ١٧٠. وانظر: ص ٣٣٥.

(3) سورة المائدة: آية ٩٢.

الخاتمة

الحمد لله تعالى أولاً وآخراً، وأفضل صلاة وأتم تسليم على خير الورى محمد بن عبدالله وعلى آله وصحبه ومن والاه:

إنّ الباحث ليرجو من الله أن يكون قد وفق في اختيار موضوع الدراسة، وعرض الموضوع بما يخدم هدف وفرضية الدراسة التي قام على أساسها، وما سطرته من أحرف الرسالة ما هو إلا بفضل المولى وتوفيقه، وإذ أعلم من نفسي التقصير ألتمس ممن يقرأ هذه الرسالة العذر عن مواطن الخطأ والنقص، وإني أسأل المولى أن يكون ما قدمته يمثل لبنة من صرح بناء الاقتصاد الإسلامي، الذي نتمنى له التطبيق العملي الصحيح على صعيد المؤسسات المالية العامة والخاصة.

نذكر هنا أهم النتائج التي توصل إليها البحث، ومجموعة من التوصيات التي تخدم فكرة البحث.

النتائج:

خلصت الدراسة إلى أهم النتائج الآتية:

١- وجود أدلة وشواهد فقهية واقتصادية تمثل إطاراً عاماً يؤلف نظاما أخلاقياً وحقوقياً يتكون من أحكام وأركان وشرائط، يخلص إلى أن انتهاز ضعف مركز أحد الأطراف لحمله على الإذعان والقبول بشروط الطرف المقابل، يرفضه المنهج التشريعي الذي يقوم على مبدأ تحقيق العدل بين أطراف العملية جميعاً.

٢- الاقتصاد الإسلامي من خلال منظومة قيمية وحقوقية يحقق توزيعاً عادلاً بين طبقات المجتمع، فيبني التوزيع على أسس حقوقية تحول دون وقوع صور الاستغلال من خلال ربط التملك بالعمل والإنتاج، ومنع المكافآت الطفيلية والوساطة العاجزة(الفائدة الربوية

والاقتصاد الرمزي) التي تنأى بنفسها عن الأنشطة الإنتاجية الفعلية.

٣- الاقتصاد الإسلامي يحول دون وقوع الاستغلال على صعيد المبادلات، بحشد كل صور المعرفة والعلم بالثمن والسلعة، عبر منظومة أخلاقية وحقوقية تضمن تبادلاً متكافئاً يحقق مصلحة طرفي العقد، فالمنفعة المحصلة من المنتج تعادل وتوازي الثمن المبذول فيها.

٤- عقد التورق المصرفي عقد يستحل الربا باسم البيع، ويكرس هيمنة العقلية الربوية على التعاملات المصرفية، يحوز الربح والكسب لصالح ثلة من المولبين، وتقع الخسارة على جمهور المتعاملين بدافع الحاجة والاضطرار.

٥- عقود المضاربات على العملة وعقود الخيارات المالية عقود صورية لا يقصد منه تبادل المنافع، تقوم على أساس المقامرة يكسب فيها الطرف القوي بمعرفة مداخل ومخارج سوق المضاربة على حساب جمهور المغامرين والمسترسلين، بل مآل عقود هذه العقود زعزعة الاستقرار الاقتصادي، وخلق الأزمات عبر ما يعرف بالاقتصاد الوهمي والرمزي، فالسوق الإسلامية ترفض هذه التعاملات حقيقة ومآلاً.

التوصيات:

بناءاً على الاستنتاجات السابقة، توصي الدراسة بما يلي:

١- السعي لحشد دواعي المعرفة التامة بالمنتج، ومراقبة سير تعاملات الأسواق من خلال تفعيل نظام الحسبة وأجهزة المراقبة الحكومية على الأسواق العادية والمالية، للقضاء على استغلال ذوو المراكز القوية لحاجة وضعف متعاملو السوق.

٢- السعي لتطبق الأحكام الشرعية في مجال التوزيع من حيث تملك الأصول والمنافع العامة، ومن حيث إعادة توزيع الثروة، لمنع صور الاستغلال في أصل التملك، والحصول على الناتج.

٣- منع العقود التمويلية التي تقوم على أساس المقامرة، فهي عقود وهمية تستغل ضعف وجهل مسترسلي السوق، والتوجه نحو الصيغ الشرعية كعقود المشاركات والمضاربات ونحوها التي تكفل تحقيق المبادلة العادلة، والكفاءة الاقتصادية.

٤- الدول الإسلامية بتطبيق مفردات النظام الاقتصادي الإسلامي، كأساس لمنع حالات الاستغلال والظلم بين أفراد وطبقات المجتمع.

فهرس الآيات

ملاحظة: تذكر الآية الكريمة عند أول موطن لها.

الرقم	نصُ الآية الكريمة	السورة	الصفة
1	﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيما ﴾	النساء:٢٩	١
2	﴿ ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا ربنا إنك رءوف رحيم ﴾	الحشر:١٠	١٠
٣	﴿ وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ﴾	المائدة:٦٤	١٠
٤	﴿ وما كان لنبي أن يغل ومن يغلل يأت بما غل يوم القيامة ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون ﴾	آل عمران:١٦١	١١
٥	﴿ إن الله يأمر بالعدل والإحسان ﴾	النحل:٩٠	٢٣
6	﴿ هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها ﴾	هود:٦١	24
7	﴿ هو الذي جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور ﴾	الملك: ١٥	24
8	﴿ ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا ﴾	البقرة:٢٣١	25
9	﴿ لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده ﴾	البقرة:٢٣٣	26
١٠	﴿ وأحل الله البيع وحرم الربا ﴾	البقرة:٢٧٥	٢٨
١١	﴿ وآتوا اليتامى أموالهم ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم إنه كان حوبا كبيرا ﴾	النساء:٢	٢٩
١٢	﴿ ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن حتى يبلغ أشده ﴾	الأنعام:١٥٢	٣١
١٣	﴿ وإلى مدين أخاهم شعيبا قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره قد جاءتكم بينة من ربكم فأوفوا الكيل والميزان ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولا تفسدوا في الأرض بعد	الأعراف:٨٥	٣٢

	إصلاحها ذلكم خير لكم إن كنتم مؤمنين ﴾		
١٤	﴿ ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما وارزقوهم فيها واكسوهم وقولوا لهم قولا معروفا ﴾	النساء:٥	٤٧
١٥	﴿ للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلا من الله ورضوانا وينصرون الله ورسوله أولئك هم الصادقون ﴾	الحشر:٨	٧٩
١٦	﴿ وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير ﴾	البقرة: ٢٨٥	٨٤
١٧	﴿ وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبينا ﴾	الأحزاب:٣٦	٨٤
١٨	﴿ قالت إحداهما يا أبت استأجره إن خير من استأجرت القوي الأمين ﴾	القصص:٢٦	٩٩
١٩	﴿ فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله واذكروا الله كثيرا لعلكم تفلحون ﴾	الجمعة:١٠	٩٩
٢٠	﴿ فإن أرضعن لكم فآتوهن أجورهن ﴾	الطلاق:٦	١٠٠
٢١	﴿ قال إني أريد أن أنكحك إحدى ابنتي هاتين على أن تأجرني ثماني حجج ﴾	القصص:٢٧	١٠٠
٢٢	وتعاونوا على البر والتقوى ﴾	المائدة:٢	١١٤
٢٣	﴿ الذي جعل لكم الأرض مهدا وسلك لكم فيها سبلا وأنزل من السماء ماء فأخرجنا به أزواجا من نبات شتى (٥٣) كلوا وارعوا أنعامكم إن في ذلك لآيات لأولي النهى ﴾	طه: ٥٣ - ٥٤	١١٦
٢٤	﴿ أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكما لقوم يوقنون ﴾	المائدة:٥٠	١٥٣
٢٥	﴿ ومن يرد فيه بإلحاد بظلم ﴾	الحج:٢٥	١٦١

٢٦	﴿بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾	التوبة:١٢٨	١٧٤
٢٧	﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾	آل عمران: ٧٧	١٨١
٢٨	﴿فَابْعَثُوا أَحَدَكُم بِوَرِقِكُمْ هَٰذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ﴾	الكهف: ١٩	١٩٢
٢٩	﴿وَلَا تَنسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾	البقرة:٢٣٧	١٩٦
٣٠	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ (٢٧٨) فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ۖ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾	البقرة٢٧٨ــ ٢٧٩	٢١٠
٣٢	﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾	الأعراف: ٩٦	٢٢٧
٣٣	﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا ۚ فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَىٰ رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾	المائدة: ٩٢	٢٤٠

فهرس الأحاديث

ملاحظة: يذكر الحديث الشريف عند أول موطن له.

١٩	سأل الأبيض بن حمال النبي ﷺ أن يقطعه ملح مأرب فأقطعه إياه أو أراده. فقيل له: إنّه كالماء العد، فقال ﷺ: فلا إذن".	٧٦
٢٠	عن عدي بن الخيار قال: أخبرني رجلان أنّهما أتيا النبي ﷺ في حجة الوداع وهو يقسم الصدقة ...	٧٨
٢١	أعطى النبي ﷺ أكثرها للمهاجرين وقسمها بينهم...	٧٩
٢٢	قال النبي ﷺ قال "اجتنبوا السبع الموبقات، قالوا يا رسول الله ﷺ ...	٨٧
٢٣	قال رسول الله ﷺ: "رأيت الليلة رجلين أتياني فأخرجاني	٨٧
٢٤	قال رسول الله ﷺ: "الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر،	٨٧
٢٥	قال رسول الله ﷺ: "ترى المؤمنين في تراحمهم وتوادهم	٨٩
٢٦	قال النبي ﷺ: "وأول رباً أضع ربانا ربا عباس بن عبد المطلب؛ فإنّه موضوع كله".	٩٥
٢٧	قال النبي ﷺ: "من آتى إليكم معروفا فكافئوه".	٩٦
٢٨	قال رسول الله ﷺ: "ما أكل أحد طعاما قط خيرا من أن يأكل من عمل يده	٩٩
٢٩	عن أبي هريرة – رضي الله عنه – عن النبي ﷺ قال: "قال الله تعالى ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة	١٠١
٣٠	قال رسول الله ﷺ: أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه	١٠١
٣١	وعن أنس بن مالك- رضي الله – عنه قال: حجم أبو طيبة رسول الله ﷺ فأمر له ...	١٠١
٣٢	قال النبي ﷺ : "إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه".	١٠٢
٣٣	قال النبي ﷺ: "من أستأجر أجيراً فليعمه أجره".	١٠٣
٣٤	عن هشام عن أبيه عن خالته: أن النبي ﷺ كان يتعوذ "اللهم إني أعوذ بك...	١٠٧
٣٥	عن مسلم بن أبي بكرة: أنّه كان سمع والده يقول في دبر الصلاة...	١٠٧
٣٦	عن عبدالله بن عمر ــ رضي الله عنهما ــ أنّ رسول الله ﷺ عامل أهل خيبر بشطر ما يخرج منها من زرع أو ثمر".	١٢٠
٣٧	أنّ النبي ﷺ قال: "من كانت له أرض فليزرعها ...	١٢١
٣٨	قال رسول الله ﷺ: "من كانت له أرض فليزرعها، فإن لم يستطع أن يزرعها وعجز عنها فليمنحها أخاه المسلم، ولا يؤاجرها إياه".	١٢١
٣٩	نهى النبي ﷺ عن بيع الأرض البيضاء سنتين أو ثلاثاً".	١٢١

٤٠	نهى رسول الله ﷺ أن يؤخذ للأرض أجر أو حظ.	١٢١
٤١	عن رافع بن خديج – رضي الله عنه – قال: كنا نحاقل بالأرض على عهد رسول الله ﷺ فنكريها بالثلث...	١٢١
٤٢	عن زيد بن ثابت ـ رضي الله عنه ـ قال: نهى رسول الله ﷺ عن المخابرة...	١٢٢
٤٣	عن نافع: أن ابن عمر كان يكري مزارعه على عهد رسول الله ﷺ: وفي إمارة أبي بكر وعمر وعثمان وصدرا ...	١٢٢
٤٤	يقول رسول الله ﷺ: "من لم يذر المخابرة فليؤذن بحرب من الله ورسوله ﷺ ".	١٢٢
٤٥	عن عروة بن الزبير قال: قال زيد بن ثابت: يغفر الله لرافع بن خديج! أنا والله أعلم بالحديث منه...	١٢٤
٤٦	عن ابن عمر– رضي الله عنهما – قال: كنت أعلم في عهد رسول الله ﷺ أن الأرض تكرى...	١٢٤
٤٧	قالت الأنصار للنبي ﷺ : أقسم بيننا وإخواننا النخيل....	١٢٦
٤٨	سئل رسول الله ﷺ عن السمن والجبن والفراء فقال: "الحلال ما أحل الله ...	١٢٦
٤٩	عن رافع بن خديج ـ رضي الله عنه ـ قال كنّا أكثر أهل المدينة حقلاً، ...	١٣١
٥٠	عن رافع بن خديج ـ رضي الله عنه ـ قال: "حدثني عمايّ ...	١٣١
٥١	عن حنظلة بن قيس الأنصاري قال: سألت رافع بن خديج عن كراء الأرض بالذهب والورق ؟ فقال لا بأس به...	١٣٢
٥٢	أن رسولَ الله ﷺ قال: احتكار الطعام بمكة إلحاد.	١٦١
٥٣	عن معمر بن عبدالله العدوي أنّ النبي ﷺ قال: لا يحتكر إلا خاطئ.	١٦١
٥٤	عن معقل بن يسار قال سمعت رسول ﷺ يقول: من دخل في شيء من أسعار المسلمين...	١٦٢
٥٥	قال رسول الله ﷺ: الجالب مرزوق، والمحتكر ملعون.	١٦٢
٥٦	عن أنس بن مالك ـ رضي الله عنه ـ أنّ قال: قال الناس يا رسول الله، غلا السعر فسعر لنا...	١٦٧
٥٧	يقول النبي ﷺ : "لا تلقوا السلع حتى يهبط بها إلى السوق".	١٧٠
٥٨	نهى النبي ﷺ: "عَنِ التلقي، وَأَنْ يَبِيعَ حَاضِرٌ لِبَاد".	١٧٠
٥٩	نهى النبي ﷺ عن تلقي البيوع.	١٧١

٦٠	يقول النبي ﷺ: "لا تلقوا الركبان، ولا يبع حاضر لباد".	١٧١
٦١	نهى رسول الله ﷺ أن يتلقى الركبان وأن يبيع حاضر لباد...	١٧٣
٦٢	قال رسول الله ﷺ: "لا يبع حاضر لباد، دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض".	١٧٣
٦٣	قال النبي ﷺ: الدين النصيحة قلنا: لمن...	١٧٥
٦٤	عن أنس رضي الله عنه أنّ رجلاً كان في عقدته ضعف و كان يبايع ...	١٧٨
٦٥	يقول النبي ﷺ: "غبن المسترسل حرام".	١٧٩
٦٦	نهى رسول الله ﷺ أن يبيع حاضر لباد ولا تناجشوا ولا يبيع الرجل على بيع أخيه".	١٨٢
٦٧	نهى النبي ﷺ عن النجش".	١٨٢
٦٨	قال ابن أبي أوفى: الناجش آكل ربا خائن، وهو خداع باطل لا يحل قال النبي ﷺ " الخديعة في النار...	١٨٢
٦٩	عن علي ـ رضي الله عنه ـ أن النبي ﷺ نهى عن المضطر.	١٨٥
٧٠	يقول النبي ﷺ "لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه ".	١٨٩
٧١	قال رسول الله ﷺ: وفي الرقة ربع العشر... الحديث	١٩٢
٧٢	عن أبي سعيد الخدري ـ رضي الله عنه ـ : أن رسول الله ﷺ أستعمل رجلاً على خيبر...	١٩٤
٧٣	قال رسول الله ﷺ : "إذا تبايعتم بالعينة ...	١٩٦
٧٤	قال رسول الله ﷺ: من أسلف فليسف في شيء ففي كيل ...	٢٠٣
٧٥	قال رسول الله ﷺ: "المسلمون عند شروطهم".	٢٣١

المصادر والمراجع

*القرآن الكريم

١. الآبي، محمد بن خليفة الوشتاني(ت ٨٢٨هـ)، **إكمال إكمال المعلم**، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط١، هـ ١٤١٥هـ ـ١٩٩٤م.

٢. ابن الأثير، عز الدين محمد بن محمد بن عبدالكريم الشيباني(ت٦٣٠هـ)، **أسد الغابة في معرفة الصحابة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، بدون بيانات أخرى.

٣. الإمام أحمد، **المسند**، تح شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان، ط٢، ١٤٢٩هـ ـ٢٠٠٨م.

٤. أحمد، محي الدين، "التطبيقات المصرفية لعقد التورق"، **مؤتمر دورة المؤسسات الإسلامية في الاستثمار والتنمية**، جامعة الشارقة ـ الإمارات العربية المتحدة، صفر ١٤٢٣هـ ٢٠٠٢م.

٥. ـــــــــــ، "المضاربة على العملة والوسائل المشروعة لتجنب أضرارها الاقتصادية"، **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**، منظمة المؤتمر الإسلامي، جدة، السعودية، العدد١١، ١٩٩٨م.

٦. ـــــــــــ ، **أسواق الأوراق المالية وآثارها الإنمائية في الاقتصاد الإسلامي**، جدة، مجموعة دلة البركة، سلسلة صالح كامل للرسائل الجامعية في الاقتصاد الإسلامي، ط١، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م.

٧. الأزرقي، أبو الوليد محمد بن عبدالله بن أحمد، **أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار**، تحقيق رشدي الصالح، دار الأندلس، بيروت ـ لبنان، ط٣، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

٨. الألباني، محمد ناصر الدين، **سلسلة الأحاديث الصحيحة**، مكتبة المعارف، الرياض ــ السعودية، ١٤١٥هـ ــ ١٩٩٥م.

٩. ـــــــــــ، **سلسلة الأحاديث الضعيفة**، المكتب الإسلامي، بيروت ــ لبنان، ط٤، ١٣٩٨هـ ــ ١٩٧٩م.

١٠. ـــــــــــ، **ضعيف الترغيب والترهيب**، مكتبة المعارف، الرياض ــ السعودية، بدون بيانات أخرى.

١١. ـــــــــــ، **صحيح ابن ماجة**، إشراف زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت ــ لبنان ، ط٣، ١٤٠٨هـ – ١٩٨٨م.

١٢. ـــــــــــ، **صحيح سنن الترمذي**، إشراف زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت ــ لبنان ، ط٣، ١٤٠٨هـ – ١٩٨٨م.

١٣. ـــــــــــ، **صحيح سنن النسائي**، ، **إشراف زهير الشاويش**، المكتب الإسلامي، بيروت ــ لبنان ، ط١، ١٤٠٨هـ – ١٩٨٨م.

١٤. ـــــــــــ، **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل**، المكتب الإسلامي، بيروت ــ لبنان، ط٢، ١٤٠٥ – ١٩٨٥.

١٥. **أفهيليد**، هورست، **اقتصاد يغدق فقراً**، ترجمة عدنان عباس، عالم المعرفة، الكويت، ١٤٢٧هـ ــ ٢٠٠٧م.

١٦. الباجي، **المنتقى شرح موطأ الإمام مالك**، دار الكتاب العربي، بيروت ــ لبنان، ط١، ١٣٣٢هـ.

١٧. البخاري الحنفي، صدر الشريعة عبيدالله بن مسعود المحبوبي(ت٧٤٧هـ)، **التوضيح لمتن التنقيح**، مع: التفتازني، مسعود بن عمر(ت٧٩٢هـ)، **شرح التلويح على**

التوضيح، تحقيق زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م.

١٨. البخاري، عبد العزيز بن أحمد(ت٧٣٠هـ)، **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، تح عبدالله محمود، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط١، د.ت.

١٩. الإمام البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل (ت٢٥٦هـ)، **صحيح البخاري وهو الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه**، مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م.

٢٠. بدوي، هشام السعدني، **عقود المشتقات المالية"دراسة فقهية اقتصادية مقارنة"**، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية ـ مصر، ط١، ٢٠١١م.

٢١. البيضاوي، عبدالله بن عمر، **الغاية القصوى في دراية الفتوى**(ت ٦٨٥هـ)، تح علي القرة داغي، دار الصلاح ـ الكويت، ١٩٨٢م.

٢٢. بيترمارتين، هانس، وشومان، هارالد، **فخ العولمه**، ترجمة عدنان عباس علي، عالم المعرفة، الكويت، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.

٢٣. تاج الدين، سيف الدين إبراهيم، "نحو نموذج إسلامي لسوق الأسهم"، **مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامي**، جدة ـ السعودية، ع١، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

٢٤. التركماني، عدنان محمد خالد، **السياسة النقدية والمصرفية في الإسلام**، مؤسسة الرسالة، عمان ـ الأردن، ط١، ١٩٨٨م.

٢٥. الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى(٢٧٩هـ)، **جامع الترمذي**، مكتبة الرشد، بيت الأفكار الدولية ـ لبنان، ط١، ٢٠٠٤م.

٢٦. توفيق حسن، **نظرية الاستغلال في القانون المدني المصري**، دار المعارف، مصر، ١٩٩٦م،

٢٧. ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن تيمية الحراني(ت٧٢٨هـ)، **مجموع الفتاوى**، دار الوفاء، المنصورة ت مصر، ط٢، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م.

٢٨. ــــــــــ، **الفتاوى الكبرى**، دار المعرفة، بيروت ــ لبنان، بدون بيانات أخرى.

٢٩. ــــــــــ، **بيان الدليل في بطلان التحليل**، تحقيق حمدي السلفي، المكتب الإسلامي ــ لبنان، ١٩٩٨م.

٣٠. ــــــــــ، **النهاية في غريب الحديث**، دار إحياء التراث العربي، بيروت ــ لبنان، بدون بيانات أخرى.

٣١. الحاكم، محمد بن عبدالله أبو عبدالله الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت ــ لبنان، ط١، ١٤١١هـ ــ ١٩٩٠م.

٣٢. حبيلي، سامي، **إدارة مخاطر السوق باستخدام عقود المشتقات المالية "دراسة فقهية"**، رسالة دكتوراه، الجامعة الأردنية، عمان ــ الأردن، ٢٠٠٨م.

٣٣. ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي(ت٨٥٢هـ)، **بلوغ المرام، من أدلة الأحكام**، دار الفكر، بيروت ــ لبنان، ط١، ١٤١٨هـ ــ ١٩٩٧م.

٣٤. ــــــــــ، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، دار مصر للطباعة، مصر، ط١، د.ت.

٣٥. ــــــــــ، **التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير**، دار الكتب العلمية، بيروت ــ لبنان، ط١، ١٤١٩هـ ــ ١٩٨٩م.

٣٦. حربي، رسول راضي، **النظم الاقتصادية**، وزارة التعليم العالي، بغداد ــ العراق، بدون بيانات أخرى.

٣٧. ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي (ت٤٥٦هـ)، **المحلى**، دار الفكر، بيروت ــ لبنان، بدون بيانات أخرى.

٣٨. ــــــــــ، **مراتب الإجماع**، دار زاهد، القاهرة ــ مصر، بدون بيانات أخرى.

٣٩. حسين، عمر، **مقدمة علم الاقتصاد نظرية القيمة**، دار الشروق، ط٦، ١٩٨٢م.

٤٠. الحطاب، أبي عبدالله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي(ت٩٥٤هـ)، **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل**، تح زكريا عميرات، الكتب العلمية، بيروت ــ لبنان، ط١، ١٤١٦هـ ــ ١٩٩٥م.

٤١. الحكيم، عبد المجيد، **الكافي في شرح القانون المدني الأردني**، الشركة الجديدة للطباعة والنشر، عمان ــ الأردن، بدون طبعة، ١٩٩٣م.

٤٢. الحوراني، محمد، **اقتصاديات العمل**، جمعية عمال المطابع التعاونية، عمان ــ الأردن، ط١، ١٩٨٧م.

٤٣. جابور، اندري، **سياسات التسعير**، ترجمة خالد العامري، دار الفاروق للنشر والتوزيع، القاهرة ــ مصر، ط١، ١٩٩٨م.

٤٤. الجاسم، خزعل مهدي، **الاقتصاد الجزئي**، بدون بيانات أخرى.

٤٥. جالبرث، جون كنيث، **تاريخ الفكر الاقتصادي**، الماضي صورة الحاضر، ترجمة أحمد بلبع، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٤٢١هـ ــ ٢٠٠٠م.

٤٦. ابن جرير الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير(ت ٣١٠هـ)، **جامع البيان في تفسير القرآن**، دار الفكر، بيروت ــ لبنان، بدون طبعه، ١٤٠٨هـ ــ ١٩٨٨م.

٤٧. الجريسي، خالد، **فتاوى علماء البلد الحرام، فتاوى شرعية في مسائل عصرية**، مكتبة الملك فهد، الرياض ـ السعودية، ط٨، ٢٠٠٨.

٤٨. الجندي، عبد الحليم، الأخلاق في الاقتصاد الإسلامي، مركز صالح كامل للاقتصاد الإسلامي، د.ت.

٤٩. جوارتني، جميس، ورستروب، ريتشاد، **الاقتصاد الجزئي: الاختيار العام والخاص**، ترجمة محمد عبد الصبور، دار المريخ، الرياض ـ السعودية، ١٩٨٧م.

٥٠. جورج لوفران، **الحركة النقابية في العالم**، ترجمة إلياس مرعي، منشورات عويدات، بيروت ـ لبنان، ط٣، ١٩٨٦م.

٥١. جوهر فيليب، فرانيهرفون بتمان، **كارثة الفائدة**، ترجمة أحمد النجار، الإتحاد الدولي للبنوك الإسلامية.

٥٢. خريس، نجيب سمير، **المتاجرة في العملات: تقدير اقتصادي إسلامي**، رسالة دكتوراه، جامعة اليرموك، اربد ـ الأردن، ٢٠١٠م.

٥٣. الخضيري، ياسر بن إبراهيم، **المتاجرة بالهامش في الأسواق المالية "دراسة فقهية"**، رسالة ماجستير، جامعة الملك سعود الإسلامية، الرياض ـ السعودية، ١٤٢٩هـ.

٥٤. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد(٨٠٨هـ)، **المقدمة**، تحقيق أحمد الزعبي، دار الأرقم، بيروت ـ لبنان، بدون بيانات أخرى.

٥٥. خلف، فليح حسن، **الأسواق المالية النقدية**، جدار للكتاب العربي، عمان ـ الأردن، ط١، ٢٠٠٦م.

٥٦. الدارقطني، أبو الحسن علي بن عُمَر ابن أحمد بن مهدي(ت ٣٨٥هـ)، **العلل الواردة في الأحاديث النبوية**، تح محفوظ الرحمن زين الله السلفي، دار طيبة، الرياض ـ السعودية، ط١، ١٤٠٥ هـ- ١٩٨٥م.

٥٧. أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني(ت٢٧٥هـ)، **سنن أبي داود**، مكتبة الرشد، بيت الأفكار الدولية ـ لبنان، ط١، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م،

٥٨. الدردير، أحمد بن محمد العدوي(ت ١١٢٧هـ)، **الشرح الكبير**، طبعة إحياء الكتب العربية، بيروت، ـ لبنان، بدون بيانات أخرى.

٥٩. الدريني، محمد فتحي، **النظريات الفقهية**، بدون دار نشر، دمشق ـ سوريا، ط١، ١٩٨١م،

٦٠. الدسوقي، محمد بن أحمد (ت: ١٢٣٠هـ)، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٩٩٦م.

٦١. دنيا، شوقي أحمد، "المضاربة على العملة ـ ماهيتها وآثارها وسبل مواجهتها مع تعقيب من منظور إسلامي"، **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**، منظمة المؤتمر الإسلامي، جدة ـ السعودية، العدد١١، ١٩٩٨م.

٦٢. دوابه، محمد ، **فوائد البنوك**، دار السلام، عمان ـ الأردن، ط١، ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م، د.ت.

٦٣. الدوري، قحطان عبد الرحمن، **الاحتكار وآثاره في الفقه الإسلامي**، دار الفرقان، عمان ـ الأردن، ط ١، بدون بيانات أخرى.

٦٤. دويدار، **الاتجاه الريعي للدولة المصرية**، دار النهضة العربية، القاهرة ــ مصر، ١٩٨٢م.

٦٥. الرازي، فخر الدين محمد(ت٥٩٩هــ)، **التفسير الكبير ومفاتيح الغيب**، دار الفكر، بيروت ــ لبنان، ط١، ١٩٨١م.

٦٦. الرازي، محمد بن أبي بكر، **مختار الصحاح**، دار الفكر، عمان ــ الأردن، ط١، ٢٠٠٧م.

٦٧. الربيعي، حاكم محسن، وآخرون، **المشتقات المالية(عقود المستقبليات، الخيارات، المبادلات)**، دار اليازوري العلمية، عمان ــ الأردن، ط١، ٢٠١١م.

٦٨. الرحيباني، مصطفى السيوطي(ت١٢٤٣هــ)، **مطالب أولى النهى في شرح غاية المنتهى**، المكتب الإسلامي، دمشق ــ سوريا، بدون بيانات أخرى.

٦٩. ابن رجب الحنبلي، عبد الرحمن بن شهاب الدين ابن أحمد(ت٧٩٥هــ)، **جامع العلوم والحكم**، دار الإسراء، عمان ــ الأردن، ط١، ٢٠٠٤م.

٧٠. ــــــــــــ، **الاستخراج لأحكام الخراج**، دار الكتب العلمية، بيروت ــ لبنان،ط١، ١٤٠٥هــ.

٧١. ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد(ت٥٩٥هــ)، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، مؤسسة المعارف، بيروت ــ لبنان، ط١، ١٤٢٧هــ ــ ٢٠٠٦م.

٧٢. الرشدان، محمود علي، **الغبن في القانون المدني دراسة مقارنة**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان ــ الأردن، ط١، ٢٠١٠م.

٧٣. رضوان، سمير عبد الحميد، **المشتقات المالية ودورها في إدارة المخاطر**، دار النشر للجامعات، القاهرة ـ مصر، ط١، ٢٠٠٥م.

٧٤. روبرتس ألبير، **لعبة النقود الدولية**، ترجمة عماد عبد الرؤوف، مكتبة مدبولي، القاهرة ـ مصر، بدون تاريخ.

٧٥. روبسون، جوان، إتيويل، جون، **مقدمة في علم الاقتصاد الحديث**، ترجمة فاضل مهدي، دار الطليعة، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٩٨٠م.

٧٦. الروبي، ربيع محمود، **الأبعاد الاقتصادية للمفهوم الإسلامي للاحتكار ولآراء الفقهاء فيه**، مركز بحوث الدراسات الإسلامية، مكة المكرمة، سلسلة بحوث الدراسات الإسلامية ٩، ١٤١١هـ.

٧٧. الزبيدي، زهير، **الغبن والاستغلال بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية:دراسة مقارنة**، دار السلام، ١٩٧٣م.

٧٨. الزحيلي، وهبة مصطفى، **عقود الاختيارات**، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، الدورة السابعة، العدد السابع.

٧٩. الزرقا، أحمد بن مصطفى، **شرح القواعد الفقهية**، دار القلم، بيروت ـ لبنان، بدون بيانات أخرى.

٨٠. الزرقا، مصطفى أحمد، **المدخل الفقي العام**، دار القلم، بيروت، ـ لبنان، ط٢، ٢٠٠٤م.

٨١. ـــــــــــ، **صياغة قانونية لنظرية التعسف باستعمال الحق في قانون اسلامي**، دار البشير، عمان ـ الأردن، ط٢، ١٩٨٧م.

٨٢. الزرقا، محمد أنس، "نظم التوزيع الإسلامية"، **مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامي**، جامعة الملك عبد العزيز، جدة، م٢، ع١، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.

٨٣. زناتي، محمود سلام، **نظم القانون الروماني**، دار النهضة العربية، بدون طبعة، ١٩٦٦م،

٨٤. الزنجاني، شهاب الدين محمود بن أحمد(ت٦٥٦هـ)، **تخريج الفروع على الأصول**، تح محمد أديب صالح، مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان، ط ١٣٩٩هـ ـ١٩٧٩م.

٨٥. الزهاوي، سعيد أمجد، **التعسف في استعمال حق الملكية في الشريعية الإسلامية والقانون**، دار الإتحاد العربي، القاهرة ـ مصر، ط١، ١٩٧٦م.

٨٦. الزيلعي، جمال الدين أبو محمد عبدالله بن يوسف(٧٦٢هـ)، **نصب الراية تخريج أحاديث الهداية**، دار الحديث، القاهرة ـ مصر ط١، ١١٤١٥ هـ ـ ١٩٩٥م.

٨٧. الزيلعي، أبو عمر فخر الدين عثمان بن علي(ت٧٤٣هـ)، **تبين الحقائق شرح كنز الدقائق**، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان، ط٢، د.ت.

٨٨. السالوس، علي أحمد، "العينة والتورق والتورق المصرفي"، **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**، مكة المكرمة، بحوث الدورة السابعة عشرة، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.السبهاني،

٨٩. السبهاني، عبد الجبار حمد، **الأسعار وتخصيص الموارد في الإسلام، مدخل إسلامي لدراسة النظرية الاقتصادية والنظم المقارنة**، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي ـ الإمارات العربية المتحدة، ط١،١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م.

٩٠. ــــــــــ، **الاستخلاف والتركيب الاجتماعي**، دار وائل للنشر والتوزيع، عمان ـ الأردن، ط١، ٢٠٠٣م.

٩١. ــــــــــــ، التورق المصرفي المعاصر"دراسة تقديرية"، **مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية**، عدد٢٣، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م.

٩٢. ــــــــــــ، "الأسهم والتسهيم، الأهداف والمآلات"، **المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية**، مجلد٥، عدد٣أ، ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٩م.

٩٣. ــــــــــــ، "عدالة التوزيع والكفاءة الاقتصادية في النظم الوضعية والإسلام"، **مجلة الشريعة والقانون**، الإمارات العربية المتحدة، ٢٠٠١م، عدد١٤.

٩٤. ستيغليتز، جوزيف أ، **خيبات العولمة**، ترجمة ميشال كرم، دار الفارابي، لبنان، ط١، ٢٠٠٣م.

٩٥. ــــــــــــ، **الاشتراكية إلى أين**، ترجمة نادر التل، دار الكتاب الحديث ـ لبنان، ط١، ١٤٣٠هـ ـ ٢٠٠٩م.

٩٦. السحيباني، محمد بن إبراهيم، "التلاعب بالأسواق المالية البعد الاقتصادي"، ورقة عمل، **ندوة المضاربة والتلاعب في الأسواق المالية**، الهيئة الإسلامية العالمية للاقتصاد والتمويل، الرياض، ٢٧ صفر ١٤٢٩هـ ـ ٥ مارس ٢٠٠٨م.

٩٧. السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن(ت٩٠٢هـ)، **المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة**، دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان، د.ت.

٩٨. ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع(٢٣٠هـ)، **الطبقات الكبرى**، دار بيروت ـ لبنان، ١٩٥٧م.

٩٩. السلامي، محمد مختار، "الاختيارات"، **مجلة المجمع الفقهي الإسلامي**، الدورة السابعة، العدد السابع.

١٠٠. السلمي، عبدالله بن ناصر، "التغرير في المضاربات في بورصة الأوراق المالية"، **مجلة العدل** عدد٤١، ١٤٣٠ هـ.

١٠١. أبو سليمان، عبد الوهاب إبراهيم، "الاختيارات" دراسة فقهية تحليلية مقارنة"، **مجلة المجمع الفقهي الإسلامي**، الدورة السابعة، العدد السابع.

١٠٢. آل سليمان، مبارك سليمان، **أحكام التعامل في الأسواق المالية المعاصرة**، كنوز اشبيليا، الرياض ـ السعودية، ط١، ٢٠٠٥م.

١٠٣. السمرقندي، علاء الدين(٥٣٩هـ)، **تحفة الفقهاء**، تح محمد زكي عبد البر، دار إحياء التراث الإسلامي، قطر ، ط٢، د.ت.

١٠٤. السندي، نور الدين بن عبد الهادي أبو الحسن، **حاشية السندي على النسائي**، تح عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب ـ سوريا، ط٢، ١٤٠٦ هـ ـ ١٩٨٦م.

١٠٥. السنهوري، عبد الرزاق أحمد، **نظرية العقد**، دار الكتب المصرية، القاهرة ـ مصر، د.ت.

١٠٦. سويلم، سامي إبراهيم، **الأزمات المالية في ضوء الاقتصاد الإسلامي**، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض ـ السعودية، ٢٠١٠ م.

١٠٧. ــــــــــ، "التورق والتورق المنظم دراسة تأصيلية"، **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**، مكة المكرمة، بحوث الدورة السابعة عشرة، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.

١٠٨. ــــــــــ، **التحوط في التمويل الإسلامي**، البنك الإسلامي للتنمية، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، ٢٠٠٧م.

١٠٩. ــــــــــ، "مدخل إلى أصول التمويل الإسلامي"، **مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامي**، جامعة الملك عبد العزيز، البنك الإسلامي للتنمية، ٢٠١١.

١١٠. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر(ت٩١١م)، **الأشباه والنظائر**، دار الكتب العلمية، بيروت ــ لبنان، ط١، ١٤٠٣هـ ــ ١٩٨٣م.

١١١. شابرا، محمد عمر، **الإسلام والتحدي الاقتصادي**، ترجمة محمد زهير السمهوري، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، ط١ ، ١٤١٦هـ ــ ١٩٩٦م.

١١٢. ــــــــــ، **نحو نظام نقدي عادل**، ترجمة محمد سكر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، ط١، ١٩٨٧م.

١١٣. الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي(ت٧٩٠هـ)،**الموافقات**، تحقيق مشهور بن حسن، ابن عفان، السعودية، ط١، ١٩٩٧م.

١١٤. الإمام الشافعي، محمد بن إدريس(ت٢٠٤هـ)، **الأم**، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٩٨٣م.

١١٥. شتر، اندرو، **علم اقتصاد السوق الحرة**، ترجمة نادر التل، دار الكتاب الحديث، عمان ــ الأردن، ط١، ٢٠٠٩م.

١١٦. الشربيني، محمد الخطيب(ت٩٩٧هـ)، **مغني المحتاج في شرح المنهاج**، دار الفكر، بيروت ــ لبنان، ١٣٩٨هـ ــ ١٩٧٩م.

١١٧. شطناوي، زكريا سلامة، **الآثار الاقتصادية لأسواق الأوراق المالية**، دار النفائس، عمان، ط١، ٢٠٠٩م،

١١٨. الشعار، نضال، **الأسواق المالية وأدواتها**، ط٢، ٢٠٠٦م، بدون بيانات أخرى.

١١٩. شقير، لبيب، **تاريخ الفكر الاقتصادي**، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، بدون بيانات أخرى.

١٢٠. الشوكاني، محمد بن علي(ت١٢٥٠هـ)، **إرشاد الفحول في تحقيق علم الأصول**، تح محمد البدري، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت ـ لبنان، ط٤، د.ت.

١٢١. ـــــــــ، **نيل الأوطار شرح منقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار**، تح أنور الباز، دار الوفاء، بيروت ـ لبنان، ط٢، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٣م.

١٢٢. ـــــــــ، **السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار**، تح محمود إبراهيم زيد، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط١ ، ١٤٠٥ هـ.

١٢٣. شومبيتر، جوزيف، **عشرة اقتصاديين عظام**، ترجمة راشد البراوي، دار النهضة العربية، بدون بيانات أخرى.

١٢٤. الشيباني، محمد بن الحسن، **الاكتساب في الرزق المستطاب**، تح محمد عرنوس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٦م.

١٢٥. شيحة، مصطفى رشدي، **الاقتصاد العام للرفاهية، الجزء الأول النظرية العامة لنشاط الدولة المالي**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ـ مصر، بدون بيانات أخرى.

١٢٦. الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي(ت ٤٧٦هـ)، **المهذب في فقه الإمام الشافعي**، تح زكريا عميرات ، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٩٩٥م.

١٢٧. الضرير، الصديق محمد الأمين، **الغرر وأثره في العقود في الفقه الإسلامي"دراسة مقارنة"**، ط١، ١٩٦٧م، بدون بيانات أخرى.

١٢٨. ـــــــــ ، **حكم التورق كما تجريه المصارف في الوقت المعاصر**، مجمع الفقه الإسلامي، مكة المكرمة، بحوث الدورة السابعة عشرة، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.

١٢٩. ـــــــــــ، "الاختيارات"، **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**، منظمة المؤتمر الإسلامي، العدد السابع.

١٣٠. طنطاوي، محمد، **معاملات البنوك وأحكامها الشرعية**، دار نهضة مصر، السادس من أكتوبر ــ مصر، بدون طبعة، ٢٠٠٣م.

١٣١. ابن عابدين، محمد أمين عابدين بن السيد عمر عابدين(ت١٢٥٢هـ)، **رد المحتار على الدر المختار**، دار الفكر، بيروت ــ لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٧٩م.

١٣٢. العابد، عدنان، **نقابات العمال ومنظمات أصحاب العمل في القوانين العربية**، المعهد العربي للثقافة العمالية، بغداد ــ العراق، بدون بيانات أخرى.

١٣٣. العامري، هائل حزام مهيوب العامري، **النظرية العامة للاستغلال "الغبن الناتج عن الاستغلال" دراسة مقارنة للقانون الوضعي والفقه الإسلامي**، المكتب الجامعي، ٢٠٠٩م.

١٣٤. عبابنه، عمر يوسف عبدالله، **الأزمة المالية المعاصرة"٢٠٠٨" تقدير اقتصادي إسلامي**، جامعة اليرموك، إربد ــ الأردن، ٢٠١٠.

١٣٥. العبادي، عبد السلام داود، **الملكية في الشريعة الإسلامية طبيعتها ووظيفتها وقيودها دراسة مقارنة بالقوانين الوضعية**، مؤسسة الرسالة، بيروت ــ لبنان، ط١، ٢٠٠٠م.

١٣٦. ابن عبد البر، يوسف بن عبدالله بن محمد(ت٤٦٣هـ)، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، تح عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت ــ لبنان، ط١، ١٤٢٠هـ ــ ٢٠٠٠م.

١٣٧. عبد الفضيل، محمود، **تخطيط الأسعار في الاقتصاد الاشتراكي**، ترجمة رفيق المصري، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق ــ سوريا، بدون طبعة، ١٩٨٩م.

١٣٨. عبد الكاظم، عبد الكريم كامل، **النظم الاقتصادية المقارنة، جامعة الموصل**، بدون بيانات أخرى.

١٣٩. عبد الواحد، فاضل، **أصول الفقه**، دار المسيرة، عمان ـ الأردن، ط١، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م.

١٤٠. أبو عبيد، القاسم بن سلام(ت٢٢٤هـ)، **الأموال**، تح محمد خليل هراس، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٩٨٦م.

١٤١. العثيمين، محمد بن صالح، **شرح العقيدة الواسطية**، دار الثريا للنشر، الرياض ـ لبنان، ط١، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

١٤٢. ـــــــــــ، **الشرح الممتع على زاد المستقنع**،عناية أبا الخيل والمشيقح، مؤسسة آسام، الرياض ـ الرياض، ط١، ١٩٩٧.

١٤٣. ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبدالله(ت٥٤٣هـ)، **أحكام القرآن**، تح علي البجاوي، بدون سنة نشر، دار المعرفة، لبنان.

١٤٤. العز بن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن الدمشقي، (ت ٦٦٠هـ) **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، تح محمود بن التلاميد الشنقيطي، دار المعارف، بيروت ـ لبنان.

١٤٥. العظيم آبادي محمد شمس الحق أبو الطيب، **عون المعبود شرح سنن أبي داود**، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط٢، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م.

١٤٦. عفر، محمد عبد المنعم، مصطفى، أحمد فريد، **التحليل الاقتصادي الجزئي بين الاقتصاد الوضعي والاقتصاد الإسلامي**، مؤسسة شباب الجامعة،الإسكندرية ـ مصر، د.ط. ١٩٩٩م،

١٤٧. علي، عبد المنعم السيد، **مدخل في علم الاقتصاد**، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، بغداد ــ العراق، بدون بيانات أخرى.

١٤٨. أبو علي، محمد سلطان، خير الدين، هناء، **الأسعار وتخصيص الموارد**، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية ــ مصر، د.ط، ١٩٧٢م.

١٤٩. علي النجار، **القيم الأخلاقية في مجال الإنتاج**، مؤتمر القيم الإسلامية والاقتصاد، مركز صالح كامل للاقتصاد الإسلامي، جامعة الأزهر، القاهرة ــ مصر، ٢٠٠٠ م.

١٥٠. عمر، محمد عبد الحليم، "التفسير الإسلامي لأزمة البورصات العالمية"، أزمة البورصات العالمية في أكتوبر ١٩٩٧م، الأسباب، النتائج، تحليل اقتصادي شرعي، سلسلة **المنتدى الاقتصادي**، جامعة الأزهر، القاهرة ــ مصر، بدون طبعة، ١٩٩٧م.

١٥١. عويضة، عدنان عبدالله محمد، **نظرية المخاطرة في الاقتصاد الإسلامي" دراسة تأصيلية ــ تطبيقية** "، رسالة دكتوراه، جامعة اليرموك، اربد ــ الأردن، ٢٠٠٦م.

١٥٢. العناد، مجذاب بدر، حسن، عباس منصور، **الاقتصاد الاشتراكي**، ط١، ١٤٠١هـ ــ ١٩٨١م، بدون بيانات أخرى.

١٥٣. عيدة، محمد عمر، شعبان، عبد الحميد محمد، **تاريخ الفكر الاقتصادي**، الشركة العربية المتحدة للتسويق، القاهرة ــ مصر، ط١، ٢٠٠٩م.

١٥٤. عيسى، موسى آدم، **تطبيقات التورق واستخداماته في العمل المصرفي الإسلامي**، مؤتمر دورة المؤسسات الإسلامية في الاستثمار والتنمية، جامعة الشارقة ــ الإمارات العربية المتحدة، صفر ١٤٢٣هـ ــ ٢٠٠٢م.

١٥٥. أبو غدة، عبد الستار، "صناديق الاستثمار الإسلامية"دراسة فقهية تاصيلية موسعة"، **بحوث المؤتمر العلمي السنوي الرابع عشر.**

١٥٦. ـــــــــــ، "الاختيارات في الأسواق المالية"، **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**، منظمة المؤتمر الإسلامي، العدد السابع.

١٥٧. الغزالي، محمد بن أبي حامد(ت٥٠٥هـ)، **المستصفى في علم الأصول**، تح محمد الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت ــ لبنان، ط١، ١٤١٧هـ ــ ١٩٩٧م.

١٥٨. ـــــــــــ، **إحياء علوم الدين**، دار المعرفة، بيروت ــ لبنان، بدون بيانات أخرى.

١٥٩. ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا(ت٣٩٥هـ)، **معجم مقاييس اللغة**، تح عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت ــ لبنان، بدون طبعه، ١٤١١هـ ــ ١٩٩١م.

١٦٠. أبو الفتوح، نجاح عبدالعليم، **الاقتصاد الإسلامي: النظام والنظرية**، عالم الكتب الحديث اربد ــ الأردن، ط١، ١٩٩٧م.

١٦١. فيكتورفيثر، **جوهر الحركة النقابية**، ترجمة لجنة الترجمة في المكتب التجاري، بدون بيانات أخرى.

١٦٢. الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب(ت٨١٧هـ)، **القاموس المحيط**، مؤسسة الرسالة، بيروت ــ لبنان، ط٢، ١٤٠٧هـ ــ ١٩٨٧م.

١٦٣. القرافي، أحمد بن إدريس(٦٨٤هـ)، **شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول**، تح محمد الشاغول، المكتبة الأزهرية، القاهرة ــ مصر، بدون بيانات أخرى.

١٦٤. القرة داغي، محيي الدين علي، **مبدأ الرضا في العقود دراسة مقارنة في الفقه الإسلامي والقانون المدني(الروماني والفرنسي والانجليزي والمصري والعراقي)**، دار البشائر الإسلامية، عمان ــ الأردن، ط٣، ٢٠٠٨م.

١٦٥. ـــــــــــــ، "الأسواق المالية في ميزان الفقه الإسلامي"، **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**، منظمة المؤتمر الإسلامي، العدد السابع.

١٦٦. قرشي، أنور إقبال، **الإسلام والربا**، تحقيق فاروق حلمي، دار مصر للطباعة، بدون بيانات أخرى.

١٦٧. القرطبي، **المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم**، تح محي الدين ديب وآخرون، دار ابن كثير، بيروت ــ لبنان، ط٢، ١٤٢٠هـ.

١٦٨. القري، محمد علي، "التورق كما تجريه المصارف دراسة فقهية اقتصادية"، **مجلة مجمع الفقه الإسلامي، مكة المكرمة**، بحوث الدورة السابعة عشرة، ١٤٢٤هـ ــ ٢٠٠٣م.

١٦٩. ـــــــــــــ، "نحو سوق مالية إسلامية"، **مجلة دراسات اقتصادية إسلامية**، البنك الإسلامي للتنمية، مجلد١، العدد الأول.

١٧٠. ـــــــــــــ، "الأسواق المالية"، **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**، منظمة المؤتمر الإسلامي، العدد السادس.

١٧١. ـــــــــــــ، "الأسهم ، الاختيارات، المستقبليات أنواعها والمعاملات التي تجري فيها"، **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**، منظمة المؤتمر الإسلامي، العدد السادس.

١٧٢. ـــــــــــــ "تجارة الهامش"، **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**، رابطة العالم الإسلامي، الدورة الثامنة عشر، مكة المكرمة.

١٧٣. قطب، سيد، **في ظلال القرآن**، دار الشروق، بدون بيانات أخرى.

١٧٤. ــــــــــــ، **العَدالَة الاجتِمَاعِيَّة في الإسلام**، دار الشروق، ط٧، ١٤٠٠هـ ــ ١٩٨٠م.

١٧٥. القميري، محمد سليمان، **دليل النقابي**، جمعية عمال المطابع التعاونية، عمان ــ لبنان، بدون بيانات.

١٧٦. ــــــــــــ، **الحركة العمالية النقابية في الأردن**، جمعية عمال المطابع التعاونية، عمان ــ الأردن، بدون طبعة، ١٩٨٢م.

١٧٧. قيدار حسن، **التحليل الاقتصادي الجزئي**، دار الكتب للطباعة و والنشر، جامعة الموصل ، العراق، بدون طبعة، ١٤٠٨هـ ــ ١٩٨٧م.

١٧٨. ابن القيم، محمد بن أبي بكر(ت٧٥١هـ)، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تح طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت ــ لبنان، بدون بيانات أخرى.

١٧٩. ــــــــــــ، **حاشية ابن القيم على سنن أبي داود**، دار الكتب العلمية، بيروت ــ لبنان، ط٢، ١٤١٥ هـ ــ ١٩٩٥م.

١٨٠. ــــــــــــ، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، تح محمد جميل غازي مطبعة المدني، القاهرة ــ مصر، بدون بيانات أخرى.

١٨١. ــــــــــــ، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، مؤسسة الرسالة، بيروت ــ لبنان، ط٣، ١٤٠٦هـ ــ ١٩٨٦م.

١٨٢. الكاساني، علاء الدين بن مسعود(ت٥٨٧هـ)، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، دار إحياء التراث العربي، بيروت ــ لبنان، ط١٤٢٣،١هـ ــ ٢٠٠٠م.

١٨٣. كامل، مصطفى، **نظرية القيمة "نظرية الثمن"**، دار النهضة العربية، ١٩٧٩م، د.ت.

١٨٤. ابن كثير، عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير(ت٧٧٤هـ)، **تفسير القرآن العظيم**، مكتبة نزار الباز، السعودية، ط١، ١٤٢٥هـ ــ ٢٠٠٤م.

١٨٥. الكرمي الحنبلي، مرعي بن يوسف(ت١٠٣٣هـ)، **دليل الطالب لنيل المطالب**، تح عبدالله البارودي، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت ــ لبنان، ط١، ١٤٠٥هـ ــ ١٩٨٥م.

١٨٦. كوليسوف، نيقولاي، **الاقتصاد السياسي الاشتراكي مقالات عن النظرية الاشتراكية في أسئلة وإجابات**، ترجمة دار الثقافة الجديدة، القاهرة، بدون بيانات أخرى.

١٨٧. كينز، جون ماينر، **النظرية العامة في الاقتصاد**، ترجمة نهاد رضا، دار مكتبة الحياة، بدون بيانات أخرى.

١٨٨. لانجه، اوسكار، **مسائل الاقتصاد السياسي للاشتراكية**، ترجمة أحمد بلبع، دار الحقيقة للطباعة والنشر، ط٢، ١٩٨٢م، .

١٨٩. اللجنة الدائمة، **فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء**، جمع أحمد عبدالرزاق الدويش، مكتبة العبيكان، الرياض ــ السعودية، ط٢، ١٤٢١هـ ــ ٢٠٠٠م.

١٩٠. لجنة من العلماء، **المعجم الفلسفي**، بيروت ــ لبنان، ط١، د.ت.

١٩١. لجنة من علماء الهند برئاسة نظام الدين البلخي، **الفتاوى الهندية**، دار إحياء التراث العربي، بيروت ــ لبنان، ط٣، ١٩٨٠م.

١٩٢. ليونتيف، **الموجز في الاقتصاد السياسي**، ترجمة أبو بكر سيف، إصدار وزارة الثقافة، دار الكتاب المصري، بدون بيانات أخرى.

١٩٣. ابن ماجة، محمد بن يزيد الربعي القزويني(ت ٢٧٣هـ)، **سنن ابن ماجة**، بيت الأفكار الدولية. ط١، ١٤٣١هـ ــ ٢٠١٠م.

١٩٤. مارشال وربنوص وآخرون، **التحليل الاقتصادي**، ترجمة ماهر نسيم، دار المعارف، مصر، ١٩٦٠م.

١٩٥. ماركس، كارل، **الأجور والأسعار والأرباح**، ترجمة دار التقدم، موسكو، بدون بيانات أخرى.

١٩٦. ـــــــــــ، **رأس المال نقد الاقتصاد السياسي**، ترجمة محمد عيتاني، مكتبة المعارف، بيروت ـ لبنان، ١٩٨١م.

١٩٧. الإمام مالك، **الموطأ برواية عمرو بن يحيى المازني**، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط١، ٢٠٠٢م.

١٩٨. **مجلة الأحكام العدلية**، مكتبة دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان ـ لبنان، ط١، ١٩٩٩م.

١٩٩. مجمع الفقه الإسلامي، **قرارات المجمع التابع لرابطة العالم الإسلامي، الفقه**، مكة المكرمة، ط٢، بدون بيانات أخرى.

٢٠٠. مجموعة من الباحثين، **الأزمة المالية العالمية، أسباب وحلول من منظور إسلامي**، جامعة الملك عبد العزيز، جدة، ط١، ٢٠٠٩م.

٢٠١. محمد إبراهيم، **في مبادئ الاقتصاد "نظرية القيمة والتوزيع"**، دار الجامعات المصرية، بدون طبعة، ١٩٧٥م.

٢٠٢. المحمدي، أحمد محمد عيسى، **النظرية العامة للاستغلال في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة**، مصر، دار النهضة العربية، القاهرة ـ مصر، ط٤، ٢٠٠٤م.

٢٠٣. المدخلي، محمد ربيع، **أحكام الملكية في الفقه الإسلامي "دراسة مقارنة"**، دار المعراج الدولية، الرياض ـ السعودية، ط١، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م.

٢٠٤. المرداوي، علاء الدين بن سليمان(ت٨٨٥هـ)، **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف**، تح محمد الفقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت ــ لبنان، ط٢، ١٤٠٠هـ ــ ١٩٨٠م.

٢٠٥. الإمام مسلم، أبي الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري(ت٢٦١هـ)، **صحيح مسلم وهو المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل عن رسول الله ﷺ**، مؤسسة الرسالة، بيروت ــ لبنان، ط١، ٢٠٠٩م.

٢٠٦. ابن مفلح، إبراهيم بن عبدالله بن محمد(ت٨٨٤هـ)، **المبدع في شرح المقنع** المكتب الإسلامي، دمشق ــ سوريا، بدون بيانات أخرى.

٢٠٧. المناوي، محمد عبد الرؤوف، **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان ١٤١٥ هـ – ١٩٩٤م.

٢٠٨. المنذري، زكي الدين عبد الحفيظ(٦٥٦هـ)، **الترغيب والترهيب**، بيت الأفكار الدولية، الرياض ــ السعودية، د.ت.

٢٠٩. ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم(ت٧١١هـ)، **لسان العرب**، دار إحياء التراث العربي، بيروت ــ لبنان، ط٣، ١٤١٩هـ ــ ١٩٩٩م.

٢١٠. ابن منيع، عبدالله بن سليمان، **الورق النقدي**، دار الفرزدق التجارية، الرياض ــ السعودية، ط٢، ١٩٨٤م.

٢١١. ـــــــــــ، "حكم التورق كما تجريه المصارف الإسلامية في الوقت الحاضر"، **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**، مكة المكرمة، بحوث الدورة السابعة عشرة، ١٤٢٤هـ ــ ٢٠٠٣م.

٢١٢. الموصلي، أحمد بن مثنى المعروف بابي يعلى(ت٣٠٧هـ)، **المسند**، دار المأمون للتراث، دمشق ــ سوريا، ط١، ١٤٠٦هـ ــ ١٩٨٦م.

٢١٣. نامق، صلاح الدين، **النظم الاقتصادية المعاصرة وتطبيقاتها**، دار المعارف، بدون بيانات أخرى.

٢١٤. نايف، فواز جار الله، أحمد، قيدار حسن، **التحليل الاقتصادي الجزئي**، دار الكتب للطباعة و والنشر، جامعة الموصل، العراق، بدون طبعة، ١٤٠٨هـ ــ ١٩٨٧م.

٢١٥. نايهانز، جورج، **تاريخ النظرية الاقتصادية الإسهامات الكلاسيكية ١٧٢٠ــ ١٩٨٠م**، ترجمة صقر أحمد صقر، المكتبة الأكاديمية، القاهرة ــ مصر، ط١، ١٩٧٧م.

٢١٦. النبهان، محمد فاروق، **القروض الاستثمارية وموقف الإسلام منها**، دار البحوث العلمية، الكويت، ط ١، ١٤١٠هـ ــ ١٩٨٩م.

٢١٧. النجار، علي، "القيم الأخلاقية في مجال الإنتاج"، **مؤتمر القيم الإسلامية والاقتصاد**، مركز صالح كامل للاقتصاد الإسلامي، جامعة الأزهر، القاهرة ــ مصر، ٢٠٠٠ م.

٢١٨. النجار، سعيد، **مبادئ علم الاقتصاد**، دار النهضة العربية، بدون طبعة، ١٩٦٢م.

٢١٩. الندوي، علي بن أحمد، **القواعد الفقهية**، دار القلم، دمشق، ط١، ١٤٠٧هـ ــ ١٩٨٧م.

٢٢٠. النسائي، أحمد بن شعيب بن علي(ت ٣٠٣هـ)، **سنن النسائي**، ط١، ١٤٣١هـ ــ ٢٠١٠م، بيت الأفكار الدولية.

٢٢١. أبو النصر، عصام، **أسواق الأوراق المالية (البورصة) في ميزان الفقه الإسلامي**، دار النشر للجامعات، القاهرة ــ مصر، ط١، ٢٠٠٦م.

٢٢٢. أبو نعيم الأصفهاني، أحمد بن عبدالله بن إسحاق(ت ٤٣٠هـ)، **معرفة الصحابة**، تح محمد حسن و مسعد السعداني، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط١، ٢٠٠١م.

٢٢٣. النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف بن (ت٦٧٦هـ)، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط٢، ١٣٩٢هـ.

٢٢٤. ـــــــــــ، **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، تح: عادل عبد الموجود وعلى محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، بدون بيانات أخرى.

٢٢٥. هالم، جورج.ن، **النظم الاقتصادية**، ترجمة أحمد رضوان، تحليل مقارن، مكتبة الأنجلو المصرية، بدون بيانات أخرى.

٢٢٦. هندي، منير إبراهيم، **إدارة الأسواق والمنشآت المالية**، منشأة المعارف، الإسكندرية ـ مصر، بدون طبعة، ١٩٩٧م.

٢٢٧. ـــــــــــ، **الأوراق المالية وأسواق المال**، منشأة المعارف، الإسكندرية ـ مصر، ١٩٩٩م.

٢٢٨. الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي(ت٨٠٧هـ)، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، دار الفكر، بيروت ـ لبنان، ١٤١٢ هـ.

٢٢٩. الواقدي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن واقد (ت ٢٠٧هـ)، **المغازي**، تحقيق مارسدن جونس، عالم الكتب، بيروت ـ لبنان، بدون بيانات أخرى.

٢٣٠. واتسن، دونالدس، وهولمان، ماري أ، **نظرية السعر واستخداماتها**، ترجمة ضياء مجيد، د.ت.

٢٣١. وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، **الموسوعة الفقهية الكويتية**، دار السلاسل، الكويت، ط٢.د.ت.

٢٣٢. ولبيه، موريس غود، **العقلانية واللاعقلانية في الاقتصاد**، ترجمة عصام الخفاجي، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق ـــ سوريا، بدون طبعة، ١٩٩٥م.

٢٣٣. أبو يعلى، محمد بن الحسين الفراء الحنبلي(ت ٤٥٨هـــ)، **الأحكام السلطانية**، دار الكتب العلمية، بيروت ـــ لبنان، بدون طبعة، ١٩٨٣.

٢٣٤. يوسف، مرعي الحنبلي(ت١٠٣٣هـــ)، **دليل الطالب لنيل المطالب**، تح عبدالله البارودي، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت ـــ لبنان، ط١، ١٤٠٥هـــ ـــ ١٩٨٥م.

المراجع الأجنبية:

235. Keynes, j,M, **"The Genral Theory of Employment: Interest and Money"**, London, Macmillan, Ltd, 1960.

236. Tisdeel, C,A. **"The Theory of Economic Allocation"**, Sydney. John Wiley and Sons Australia Pty Ltd, 1972.

المواقع الالكترونية:

٢٣٧. مقال: **الفكر الاقتصادي:رؤية نقدية**، السبهاني، عبد الجبار حمد، بدون تاريخ: نقلاً عن: http://faculty.yu.edu.jo/Sabhany/

٢٣٨. مقال: **تجارة العملات بنظام الهامش نظرة تقديرية إسلامية**، السبهاني، عبد الجبار، بدون تاريخ، نقلاً عن: / http://faculty.yu.edu.jo/Sabhany default

٢٣٩. بحث: **الاستثمار في الأسهم والسندات**، الشبيلي، يوسف بن عبدالله، ٢٠٠٨م. نقلاً عن: http://www.shubily.com/home.php

٢٤٠. **موسوعة الاقتصاد والتمويل الإسلامي:**

http://iefpedia.com/arab/page_id=2805

٢٤١. المكتبة الشاملة، الإصدار الثاني:

/http://shamela.ws

*مجمع الفقه الإسلامي، **قرارات وتوصيات التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي**، من الدورة الأولى إلى الدورة الثامنة عشر.

*بحوث متفرقة من مجلة مجمع الفقه الإسلامي.

Abstract

Alkhawaldeh, Firas, **The Theory of Exploitation from the perspective of Islamic Economics: An Evaluative study.**

This study aimes to build up an integrated theory for exploitation from an Islamic perspective through the detailed laws and subject related legislations and it confirms the construction of the theory via the presentation of some applications in both exchange and distribution.

The study assumes the existence of sufficient evidence to construct an integrated theory which specifies the Islamic economy perspective on exploitation which guarantees justice and efficiency by using a deductive-inductive approach. The study revealed that the exploitation theory represents a general framework as an ethical and judicial system of rules, components and conditions which concludes that exploiting the weakness of one partner to accept the conditions of the other is rejected by the legislative approach built around the principle of justice among the partners of the whole process. This legislative logic is based on preventing exploitation and, therefore, called the exploitation theory.

The logic of this theory prevents the parasitical activity represented in the weak mediation towards usurious interest contracts, monopoly, (Najash, Taghreer, Tadlees) contracts and also prevents imaginary contracts such as gambling, betting and speculation as exploitative contracts that restrict earning profits to certain powerful classes and put risks and troubles on weak and needy classes.

The study concluded that the Islamic economy being a legal and ethical legislative system prevents any exploitation activity whether at the

distribution level through preventing ownership by power and superiority and ensures the distribution of product according to judicial rules that guarantee a just distribution among society's individuals and classes. Through exchange, the exploitation of the weakness and need of the contractor is prevented and the collection of the knowledge evidence about the conditions of the product which threatens the procedure of negotiation and bargaining according to the market circumstances and factors guarantee the profit of the contract partners in the exchange. Upon this, any contract product based on power and obtained without any human activity is rejected according to the exploitation theory.

Key words: Islamic economy, exploitation theory, distribution, exchange, Firas Alkhawaldeh.